الأصول الأفلاطونية

المأدبة

أو في الحب لأفلاطون

مع دراسة نقدية عن أثر المأدبة في الفكر الفلسفي

تأليف وترجمة

دكتور علي سامي النشار

دكتور الأب جورج شحاته قنواتي

الأستاذ عباس أحمد الشربيني

١٩٧٠

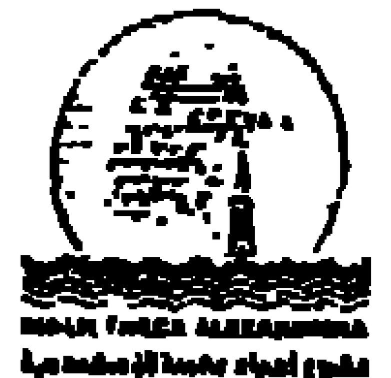
دار الكتب الجامعية

الأصول الأفلاطونية

المأدبة

أو في الحب لأفلاطون

مع دراسة نقدية عن أثر المأدبة في الفكر الفلسفي



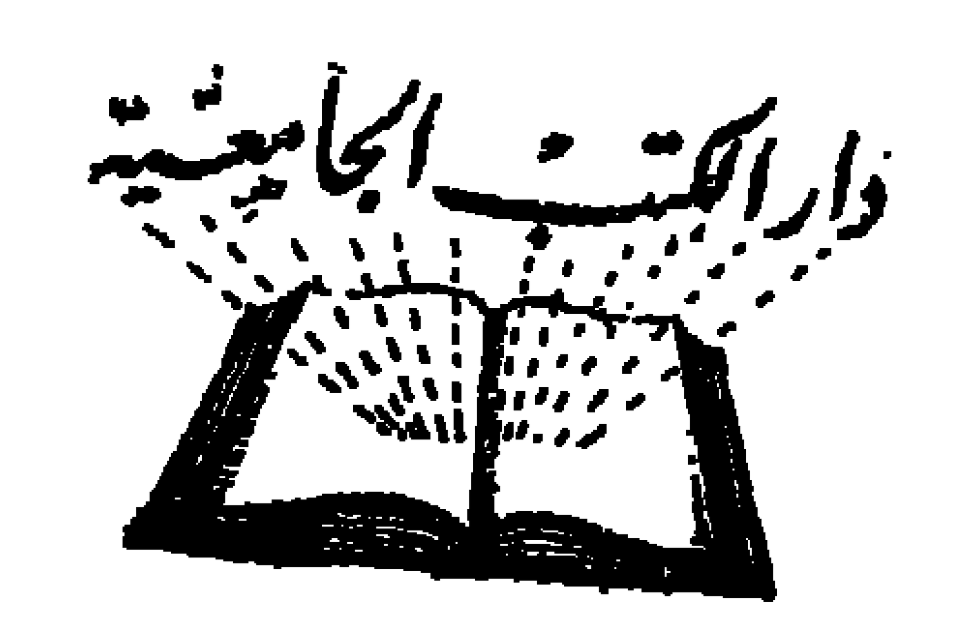
تأليف وترجمة

دكتور علي سامي النشار

دكتور الأب جورج شحاتة قنواتي

الأستاذ عباس أحمد الشربيني

١٩٧٠



دار الكتب الجامعية

ص

النص

محـــاورة المأدبة

أو

في الحب

لأفـــلاطون

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

أما بعد : فإنى أقدم للمكتبة العربية أول ترجمة علمية « للمأدبة أفلاطون » أو لمحاورة الحب الأفلاطونى . ولقد سبق أن قدمنا ترجمة علمية لفيدون أفلاطون أو لمحاورة خلود النفس عنده . وقد أقبل القراء على فيدون إقبالا كبيرا ، دعانا أن نمضى فى مشروعنا فى تقديم الأصول الأفلاطونية مترجمة ، ومحققة ، مع تعليقات طويلة ، وتتبع لأثر الأصول الأفلاطونية فى العوالم اليونانية والمسيحية والإسلامية.

وقد تابعنا فى هذا الكتاب ، ما قمنا به من قبل فى ترجمة فيدون .

بدأنا بترجمة المحاورة ترجمة دقيقة ، ثم أتبعنا هذا بتقديم أبحاث علمية كتبها إثنان من أكبر مؤرخى الفلسفة الفرنسيين ، وهما بروشار وروبان ـ عن المأدبة وعن بقية محاورات أفلاطون التى تقدم لنا نظريته فى الحب . ثم قدمنا ترجمة علمية للتاسوعة الثالثة من تاسوعات أفلوطين فى الحب الإلهى ، وهى مظهر من مظاهر تأثير أفلاطون فى العالم اليونانى .

وانتقلت المأدبة إلى العالم المسيحى ، كما انتقلت فلسفة أفلاطون فى مجموعها ، وأثرت فى عدد من المفكرين المسيحيين ، وقد قمنا بتتبع النظرية الأفلاطونية عن الحب فى العالم المسيحى .

ثم تتبعنا أثر نظرية الحب الأفلاطونية عامة ، والمأدبة خاصة فى العـــا الإسلامى . ووجدنا نماذج متعددة من أثر أفلاطون فى مفكرى الإسلام الا

خاضوا فى موضوع الحب والعشق ، إنهم تناولوا نظريته سواء بالأخذ أو بالنقد. ورأينا آثارها فى نظريات « الحب الإنسانى الحسى ، كما رأيناها تنفذ لدى طائفة من الصوفية فى نظرياتهم عن الحب الإلهى .

ونحن نرجو أن نتابع تقديم الأصول الأفلاطونية ، واحدة بعد أخرى ، مع توضيح أثرها فى العالم الإسلامى ، حتى يتبين لنا الأثر الأفلاطونى - من جميع النواحى - فى الفكر الفلسفى الإسلامى .

ونحن نرجو أن يجد القارىء فى هذا الكتاب الصورة الحقيقية لنظرية الحب الأفلاطونية ، صورة علمية صادقة ، تكشف عن نواحيها ، وتبين عن حقيقتها .

وإنى لأشكر دار الكتب الجامعية على قيامها بنشر هذا الكتاب ، كما أننا سنذكر دائما مؤسسها ومديرها المرحوم السيد/ سلامه حنا ، وقد اختطفه الموت من بيننا منذ قريب . ولن ننسى أبدأ جهاده المضنى فى نشر الكتاب الجامعى والثقافى فى الأسكندرية لسنوات طوال ، ولن ننسى أبدا لطفه وكرمه .

وأرجو أن يوفقنا الله دائما فى أعمالنا ، وأن يجعل خطانا له وحده ، وأن يكون لنا وليا ونصيرا .

دكتور على سامى النشار
أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب ـ بجامعة الأسكندرية

الأسكندرية فى :
٢٩ من المحرم سنة ١٣٩٠ هـ
٧ إبريل سنة . . . .

فهرست الموضوعات

مقدمة الكتاب القسم الاول

ص ١ – ١٢٩

ص

ص

القسم الثانى

المأدبة فى العالم اليونانى

١٣٤ - ٢٤٢

القسم الثالث

أثر المادية
ونظرية الحب فى المسيحية

ص ٢٤٥ — ٣٢٢

ص

القسم الثانى

القسم الثالث

ص

القسم الثالث

أبولودور وأحد أصدقائه

مقدمة : مصدر الرواية : اريستوديموس .

١٧٢ أبولودور[1] : أشعر فيما يختص بالموضوع الذى تتوقون إلى معرفته[2] ،
أ بأنى على أتم استعداد ، فقد حدث فعلا ذات يوم ليس ببعيد . أنى كنت أصعد نحو المدينة قادما من بيتى فى فالير ، عندما تعرف على أحد معارفى من الخلف ، وأخذ ينادينى من بعيد ، وهو يضفى فى الوقت نفسه على ندائه شيئا من الدعابة[3] ، قائلا :

« ياهذا ! ياأيها المواطن الفاليرى المدعو أبولودور ، ألا تنتظرنى ؟ »

فتوقفت لأنتظره ، وحينئذ قال لى :

« أى أبولودور ، لقد كنت حقاً بسبيل البحث عنك فى هذه اللحظة ؛
١٧٢ إذ كنت أريد معلومات كاملة عن اجتماع أجاتون وسقراط وألقبيادس
ب وأيضا عن كل الذين كانوا إلى جانبهم فى هذه المرة يؤاكلونهم العشاء وعما يختص بأحاديث الحب التى دارت فيه . فقد روى لى فعلا رجل آخر عن ذلك الاجتماع ما سمعه من فينيكس بن فيليب ، وقال لى إنك أنت أيضا على علم بذلك . ولكن لم يكن الأمر كما قال ، ولم يكن فى استطاعته

(١) إنه ذلك المتحمس المتعلق بشدة بسقراط الذى نجده فى فيدون ٥٩ أ ب ، ١١٧ د) أشد اضطرابا من أى من تلاميذه الآخرين بسبب نهايته القريبة . راجع فيدون .

(٢) هناك عدة من أصدقاء أبولودور الآخرين على الرغم من أن سقراط لا يجعل إلا واحدا يتكلم . أنظر على الأخص ١٧٣ جـ د

(٣) تكمن الدعابة على الأرجح فى فخامة الصيغة المشتملة على ذكر اسم الشخص وذكر مقاطعته (راجع جورجياس ٤٩٥ د) إنها صيغة رسمية تماما للاستدعاء تستعمل فى القضاء أو فى الاحتفالات الرسمية .

أن يقول أى شىء محدد . ولذلك فإنى أنتظر سماع هذه القصة منك ، فليس هناك أحد أحق منك بنقل أحاديث صديقك. وأضاف : قل لى أولا هل كنت أنت أيضا حاضرا ذلك الاجتماع أو لا ؟ .

١٧٢ فقلت بدورى : يبدو لى تماما أن راويتك لم يقص عليك شيئا محدداً ،

ج إذا كنت ترى أن العصر الذى انعقد فيه هذا الاجتماع الذى تسألنى عنه كان قريب العهد قربا كافيا حتى أستطيع أن أشترك فيه أنا أيضا .

— أى نعم ! أظن ذلك حقا

— فأجبت فوراً قائلا : من أين جاءك ذلك ياجلوكون [1] ؟ ألا تعلم أنه انقضت سنوات عديدة وأجاتون متغيب عن هذا المكان [2] ، وأنه من جانبى لم ينقض بعد إلا ثلاثة أعوام على بداية ترددى على سقراط وعلى بداية اهتمامى الشديد بأن أعرف كل يوم مايقول وما يفعل . وحتى ذلك

١٧٣ العهد كنت أتجول هنا وهناك بدون هدف ؛ إذ كنت أعتقد أنى أصلح

أ لشىء ما ، وكنت أشد تعاسة من أى إنسان ، كنت تعساً فى تلك الآونة مثلك الآن أنت الذى يتصور أن أى عمل خير من الفلسفة .

فقال : لاتسخر منى ! وخبرنى بالأحرى متى كان ذلك الاجتماع [3].

فأجبته : عندما كنا أطفالا ، فى الوقت الذى أحرزت فيه أول تراجيديا

---

(١) يخالط حب استطلاع جلوكون هذا الكثير من الجهل ، بحيث يصعب أن تقول إنه أخو أفلاطون (راجع الجمهورية وبارمنيديس البداية) أو عم والدته وهو أبو كارميد .

(٢) لقد غادر أجاتون أثينا الى بلاط أركيلاوس ملك ماسيدوان

(٣) كان الاجتماع فى منزل أجاتون سنة ٤١٦ ق م. ارجع الى قاموس العصور القديمة اليونانية والرومانية نايف سميث ، وايت ، وماريندين ، الطبعة الثالثة سنة ١٨٩١ ص ٧٤١

لأجاتون نصرا له ، وفى غداة اليوم الذى قدم فيه قربان انتصاره فى صحبة منشدى جوقته (١) .

فأجاب : إن ذلك الاجتماع ، والحال هذه ، فيما يبدو ، على غاية القدم ! ولكن من رواه لك ؟ أهو سقراط نفسه ؟

١٧٢ فأجبته على الفور : كلا ، قسما بزيوس ! ولكن هو ذات الشخص الذى ب رواه لفينيكس . وكان يدعى أريستوديموس(٢) من مقاطعة كيداتينيون . وكان رجلا قصير القامة ، يسير دائما حافى القدمين ، وقد حضر الاجتماع كمحب لسقراط، وإذا لم أخطىء ،كان من أشد محبيه حماسا فى ذلك الوقت ولا يعنى ذلك على أى حال أننى لم أسأل سقراط نفسه ، فيما بعد ، بضعة أسئلة ، تتعلق بما حدثنى به الشخص المذكور ، وقد أكد أن كل شىء كان حقا كما رواه لى ذلك الشخص .

فقال : عجباً ! وهذه الرواية ألن ترويها لى ؟ ولاسيما أن الطريق التى تؤدى إلى المدينة قد جعلت خاصة للأحاديث بين المتنزهين (٣)

١٧٣ وعلى هذا النحو ، بينما نحن سائران ، أخذنا نتحدث معا فى هذه الأشياء ، حـ بحيث أنى (وهذا ما كنت أقوله فى البداية) على أتم استعداد فيما يتعلق بها، ولما كان من المسلم به الآن أنى أدين لك ، أنت أيضا، بهذه الرواية ، لزم عن ذلك أنه ينبغى أن أقوم بما على . وأضيف أننى أشعر فى الواقع من جهة

---

(١) كان الشاعر المتوج يشركهم فى شكره

(٢) هو تلميذ آخر متعصب . وكان يريد بسيره حافيـا أن يتشبه بسقراط ولا يذكره أفلاطون إلا فى المأدبة .

(٣) لأن الطريق من فالير (ميناء أثينا وتقع جنوب بيريه) إلى المدينة ، والتى تحاذى سور الدفاع ، تبلغ أقل من فرسخ .

أخرى بمتعة لامثيل لها، سواء فى حديثى ، أنا نفسى ، عن الفلسفة ، أو فى استماعى إلى آخرين يتحدثون عنها ، وذلك بغض النظر عن الفائدة التى أعتقد أنى أجدها فيها ، وعلى العكس فإنى أسأم ، ما هنالك من أحاديث أخرى، وبصفة خاصة أحاديثكم، أى أحاديث الناس الأثرياء ورجال الأعمال ، وإنى لأشفق عليكم أنتم يارفاقى ، أن تتصوروا أنكم تصلحون لشىء . بينما أنتم لاتصلحون لأى شىء . وربما تعتبرونى بدورکم تعسا ، وأنتم تظنون ، فيما أعتقد ، أنكم على صواب ؛ ولكننى لا أعتقد ذلك فيما يخصكم . إننى أعرف ذلك وأعرفه جيداً .

١٧٣ د

الصديق : إنك لاتزال على ما أنت عليه ، يا أبولودور : تسىء دائما القول عن نفسك كما تسيئه عن الآخرين ، وأظن أن جميع الناس ، فى رأيك ، بائسون كل البؤس ، باستثناء سقراط، كلهم بائسون ابتداء بك شخصيا ! فمن أين يمكن أن يأتيك لقب « الرقيق » (١) الذى تلقب به ؟ حقا ! إنى لا أدرى من ذلك شيئا ، لأن ذلك هو دائما مزاجك القاسى فى أحاديثك، نحو نفسك ، ونحو الآخرين ، باستثناء سقراط!

١٧٣ هـ

أبولودور : هذا حق أيها العزيز ! أليس من الواضح أن تفكيرى على هذا النحو ، فيما يخصنى شخصيا وفيما يخصك ، هو الذى يجعل منى مجنونا، أى رجلا فقد الرشد ؟

الصديق : إن الأمر لا يستحق . يا أبولودور أن نتشاجر فى ذلك

---

(١) لا نجد أى داع لتغيير النص (مانيكوس ، مجنون بدلا من مالاكوس ، رقيق) بحجة أن هذا اللقب محير . ولكن هذا هو على وجه التحديد ما يلاحظه صديق أبولودور، هذا الصديق الذى يجعل رد هذا الأخير أمرا مصرحا به . وتبين محاورة فيدون إلى أى مدى يصل لديه الإفراط فى الرقة .

الآن . إنك تعرف ماطلبناه منك ؛ فلا تتملص أو بالأحرى ، اروِ لنا مادار من أحاديث !

أبولودور : أجل ! ها كم ماكانت عليه . على وجه التقريب ، الأحاديث المطلوبة ... ولكن من الأفضل ، أن أتناول رواية أريستوديموس

١٧٤ نفسها من بدايتها ، وأن أحاول بدورى روايتها مرة أخرى

أ من أجلكم .

المقدمة : سقراط فى مأدبة أجاثون ·

ها هى ذى روايته : « قابلت سقراط وقد اغتسل جيدا وانتعل خفين ، وهذه أمور لم تكن مألوفة فيه . فسألته : إلى أين كان ذاهبا لكى يتجمل على تلك الصورة .

— فأجابنى : « لكى أتناول عشائى عند أجاثون ! والواقع أننى غادرته فجأة أثناء حفل انتصاره بالأمس خوفا من الجمهور ، ولكنى قبلت أن أكون ضيفه اليوم ، وهذا هو سبب هذه الزينة التى أبدو فيها . إذ ينبغى أن يكون الإنسان جميلا عندما يذهب إلى فتى جميل . وأضاف : قل

١٧٤ لى إذن ، مارأيك أنت فى الحضور إلى هذا العشاء بدون دعوة ؟

ب « فأجبت : (هكذا قال أريستوديموس) إنى سأفعل كما تقول .

— فقال : « حسنا ! اتبعنى إذن ، وبذلك نكون وجدنا وسيلة لنكذب المثل الذى يقول ، كما هو معروف ، يذهب الخيرون دون دعوة إلى مآدب الأدنياء ، بعد أن نحوره على النحو التالى : لايذهب أهل الخير إلى مآدب أجاثون (أهل الخير) فحسب بل أيضا يذهبون اليها من تلقاء أنفسهم (١) والحقيقة أن هوميروس تعرض فعلا

---

(١) انهما يكذبان المثل الذى يقول يذهب الخيرون دون دعوة ... ؛ اذ لايذهبان=

لا لتحريف هذا المثل فحسب ، بل إلى تحقيره والسخرية منه . إذ بينما صور
١٧٤ أجاممنون رجلا بارعا براعة عالية فى شئون الحرب ، وصور مينيلاوس على
جـ العكس . محاربا لا شجاعة له ،جعل مع ذلك مينيلاوس يحضر دون دعوة
المأدبة التى أقامها أجاممنون بعد الاحتفال بتقديم قربان ،وبذلك جعل الأقل
فضلا يحضر مأدبة الأفضل [1].

فقال لى أريستوديموس : فرددت على ذلك بقولى : « فى هذه الحالة ،
سيكون هناك بالنسبة لى أيضا خطر محتمل،وليس هو الذى تذكره ياسقراط ،
ولكن كما يقول هوميروس ، إنه خطر أن أذهب . وأنا الرجل التافه ، إلى
مأدبة شخصية رجل عالم ، دون أن أدعى إليها ! انظر إذن ما ينبغى عليك
١٧٤ قوله أنت الذى يذهب بى إلى هذه المأدبة ، لكى تبرر تصرفك ، لأنى لن
د أقبل أن أقول إنى أتيت بدون دعوة ، ولكنى سأقول أتيت حقاً بناء على
دعوتك أنت لى .

— فقال : سوف نتشاور أثناء سيرنا معا ، أحدنا بجوار الآخر ، فيما
يكون من المناسب لنا أن نقوله عن ذهابنا اثنين معا بدلا من واحد . أجل .
فلنسرع إذن . »

= تلقائيا الى المأدبة ، ولكن يذهب اليها سقراط بدعوة من أجاتون ، وأريستوديموس بدعوة من سقراط . والمثل المعروف هو يذهب الخيرون دون دعوة الى مآدب الأدنياء ويكون سقراط قد عدله بأن وضع مكان الأدنياء الخيرين . ولكن من المحتمل أن يكون سقراط قد أخذ بتعديل الشاعر الساخر إيبوليس لهذا المثل، فيكون مثله المعروف قبل التعديل هو: يذهب أهل الخير الى مآدب الخيرين دون دعوة،فعدله سقراط بأن استبدل اسم أجاتون بكلمة الخيرين وهى أيضا أجاتون باليونانية،وهذه دعابة لايمكن ترجمتها — راجع الإلياذه ف١٧ ب٥٨٧ .

(١) يقول هوميروس فى الإلياذه (ف ٢ ب ٤٦٨) « إن مينيلاوس ذا الصوت المرتفع حضر عنده من تلقاء نفسه ؛ ولم يكن هوميروس على وجه التحديد هو الذى أطلق على مينيلاوس اسم الجندى الضعيف ، ولكن أبولون هو الذى أطلق عليه ذلك . ارجع الى الإلياذه ف ١٨ ب ٥٨٨

واستمر أريستوديموس يروى حديثهما الذى كان إجمالا على هذا الوجه عندما أخذا فى السير: « وفى غضون ذلك ظل سقراط متأخرا، وقد اتخذ من نفسه بصورة ما ، أثناء سيره ، موضوعا لتأملاته. وبينما كنت أنتظره ، أمرنى ١٧٤ أن أستمر فى التقدم . وعندما بلغت بيت أجاتون ، وجدت الباب مفتوحا هـ على مصراعيه ، وهناك حدثت لى مفاجأة سارة؛ إذ فى الحال تقدم من داخل البيت خادم للقائى ، وقادنى حيث كان الضيوف يجلسون، فوجدتهم على وشك أن يتناولوا العشاء .

وبمجرد أن لمحنى أجاتون صاح : « لقد وصلت، يا أريستوديموس ، فى الوقت المناسب لتتناول العشاء فى صحبتنا : فإذا كان حضورك بدافع آخر ، فأجل ذلك لما بعد. وفى الواقع كنت أبحث عنك بالأمس لأدعوك ، ولكن استحال على أن أجدك ... ولكن ! أين سقراط ؟ ألا تجىء به إلينا ؟ » .

وقال لى أريستوديموس: وحينئذ التفت ، فلم أجد سقراط فى أى مكان خلفى ! فأوضحت عندئذ أنى كنت فى الحقيقة قد أتيت معه ، وقد دعانى للعشاء هنا .

فقال أجاتون : هذا ، وأيم الله ، حسن جدا من جانبك ، ولكن ، يا للعجب ! أين صاحبنا ؟

١٧٥ لقد كان قادما ورائى منذ هنيهة ، وإنى لأسأل نفسى أيضا بدهشة أين أ يمكن أن يكون! »

وواصل أريستوديموس حديثه قائلا : وعندئذ وجه أجاتون الحديث إلى أحد الخدم قائلا :

— « انطلق فى الحال للبحث عن سقراط والمجىء به إلى هنا . أما أنت

يا أريستوديموس ، فاجلس على هذا السرير(١) إلى جانب أريكسيما خوس .
وفى هذه اللحظة ، وبينما كان يقوم أحد الخدم بغسل قدميه ليمكنه التمدد على السرير ، وصل خادم آخر ، على ما قال أريستوديموس ، يحمل ذلك النبأ ؛ وهو أن سقراط المطلوب قد اعتزل فى مدخل بيت الجيران ، وأنه يقف هناك بلا حركة منتصب القامة تماما : « وهو على الرغم من ندائى رفض الدخول هنا » .

— فصاح آجاتون : أى سخف ترويه لى ؟ أسرع باستدعائه من جديد ، ولا تدعه يفلت منك . »

١٧٥ وروى أريستوديموس ، فبدت حينئذ إلى الكلام وقلت : لا تفعلوا
ب ذلك إطلاقا بل بالأحرى ألا تزعجوه ، إذ من عاداته فى الواقع أن يعتزل هكذا أحيانا ، ويظل واقفاً بلا حركة فى المكان الذى يتفق أن يكون فيه ، ولكنه سيحضر بعد قليل كما أعتقد ، فلا تزعجوه إذن ، ودعوه وشأنه .

ويبدو أن أجاتون أجاب على الفور : أجل ! ليكن ذلك ، ما دام هذا هو رأيك ، يا أريستوديموس أما أنتم ، أيها الخدم ، فقدموا لنا طعام العشاء ، إنكم دائما تقدمون ما يروق لكم عند ما لا يكون هناك أحد ليراقبكم (٢) ؛ وهو ما لم أفعله أبدا من جانبى . فتصوروا إذن الآن أنكم

---

(١) يبدو أن الأسرة التى كان يستلقى عليها الضيوف كانت توضع على شكل حدوة حصان حول مائدة العشاء . وكان هناك ضيفان على كل سرير ، ومن الممكن أيضا أن يجلس عليه ثلاثة (راجع ٢١٣ أ — ب) ويجلس سيد البيت على سرير الحرف(١٧٥ ج النهاية)، وعلى يمينه فوق هذا السرير ، مكان الشرف (راجع ه البداية) وهو المكان الذى احتفظ به آجاتون لسقراط . ويوضح هذا الترتيب غاية الوضوح زهرية رسم عليها نظام المأدبة .

(٢) يذكر أجاتون بصيغة المضارع العادى ما هى عادات خدمه من إهمال أو مكر . . ولما كان سيدا أرفع من أن يراقبهم ، فهو يتوسل اليهم فى هذا اليوم العظيم بشرفهم .

أنتم الذين دعوتمونى للعشاء ، أنا ورفاقى هؤلاء ، واعتنوا بنا عناية تستحقون عليها ثناءنا ».

١٧٥ وتابع أريستوديموس كلامه قائلا : « وعندئذ جلسنا إلى المائدة ، ولكن
جـ سقراط ظل مختفيا ، ولذلك أراد أجاتون مرارا أن يبعث من يأتى به ، وهذا ما منعته عنه . وأخيرا ، ها هو ذا يصل ، وقد تأخر أقل من عادته ، ومع ذلك كدنا نكون وسط العشاء . وعندئذ ، كما قال راويتى ، صاح أجاتون الذى كان فى الواقع وحيدا على سريره فى طرف المائدة قائلا :

١٧٥ « تعال هنا يا سقراط اجلس إلى جانبى ، لكى أحصل أيضا بقربى
د منك على فائدة الإكتشاف العلمى الذى خطر ببالك فى مدخل البيت ، لأنك ، كما يبدو ، وجدت ضالتك ، وإنك لمستحوذ عليها ، فما كنت لترحل قبل ذلك. »

وها هو ذا سقراط يجلس قائلا : « يا لها من سعادة يا أجاتون ! لو كانت المعرفة شيئا يمكن أن ينساب ممن كان أكثر امتلاء بها إلى من كان أشد خلوا منها ، بشرط أن يكون أحدنا متصلا بالآخر ، كما يحدث عندما تنقل وبرة الصوف الماء من الكأس الأكثر امتلاء إلى الكأس الأكثر فراغا[1] فلو كانت المعرفة تسلك فى الواقع نفس المسلك لقدرت تقديرا
١٧٥ عظيما أن أكون بجوارك على هذا السرير ؛ لأننى أتصور أن الكثير
هـ من المعرفة العظيمة التى تنبعث منك سوف تنساب فى حتى تملأنى ؛ وذلك ، لأنه من المحتمل كل الاحتمال أن تكون معرفتى معرفة هزيلة هذا ، إذا لم تكن ، مثل حلم ، ذى حقيقة موضع جدل. أما معرفتك فمشهورة

(١) ينتقل الماء من الكأس المملوء الى الكأس الفارغ بالخاصة الشعرية

وقابلة للنمو نمواً واسع المدى ، ما دامت تشع منك منذ عهد الشباب بمثل هذه القوة ، ومادام أكثر من ثلاثين ألفا من بين اليونانيين كانوا شهودا أول أمس على تجليها .

ـ فقال أجاثون : إنك يا سقراط ، متغطرس ! ولذلك فلن يتأخر كل منا ، أنا وأنت ، كثيراً ، على أية حال ، عن أن يتقدم مطالبا باسترداد حقوقه (١) المتصلة بالمعرفة ،وسوف نحتكم إلى ديونيزوس . ولكن عليك الآن أن تفكر أولا فى أن تأخذ نصيبك من العشاء .

نظام وبرنامج المادبة : تمجيد الحب.

١٧٦ وبعد ذلك قال أريستوديموس: « وبعد ماجلس سقراط على السرير، وبعد أ أن تناول عشاءه ، وكذلك الآخرون ، سكب كل الحاضرين قليلا من الخمر تكريما للإله ، ثم أنشدوا أناشيد تكريمه ، وقاموا أيضا بطقوس التكريس الأخرى . وبعد ذلك اهتموا بالشراب .

وكان بوزانياس ، نقلاعن راويتى، أول من تكلم عندئذ بهذه العبارات على وجه التقريب : « لننظرأيها السادة ، ما هى طريقة الشراب الأقل ضرراً بالنسبة لنا؟ من جهتى ، أحب أن أقول لكم ، أنى أشعر بأنى لست على مايرام نتيجة إفراطنا فى الشراب بالأمس ، وإنى فى حاجة إلى بعض الراحة . وأظن أن هذه هىأيضا حال معظمكم ، لأنكم كنتم فى هذه الحفلة بالأمس . فانظروا ١٧٦ إذن فى أقل طرق الشراب ضررا لنا.

(١) إنه التعبير الخاص عندما يدعى طرفان ، وهما هنا أجاثون وسقراط ، نفس الإمتياز فيما يختص بالمال (ارجع إلى الأسطر السابقة) أن ديونيزوس إله الخمر ، وهو الحكم فى المسابقة المسرحية سيكون أيضا الحكم فى مباراة الشاربين . راجع فى ١٩٩ ج وما بعدها المناقشة بين سقراط وأجاثون ، والتى تستمر فى الحديث مع ديوتيم .

ب فقال أريستوفان : حقا ! إنك فى هذا مصيب تماما بابوزانياس : إذ يجب أن ندبر لأنفسنا ، بأية وسيلة ، شيئا من الراحة فيما يختص بالشراب ، فأنا نفسى كنت فى الواقع من أولئك الذين لعب الشراب برؤوسهم بالأمس» .

ويبدو أنه عند ذلك تدخل أريكسيماخوس ، بن أكومينوس ، بعد أن سمعهما قائلا : «حقا ! إن الفكرة لعظيمة . وهناك شخص آخر بينكم أريد أن أستدع إليه أيضا : ما رأيك فيما يختص بتحمل الشراب يا أجاتون ؟

١٧٦ فأجاب ليس عندى تحمل؛ فأنا أيضا لست فى كامل قواى .

جـ فصاح أريكسيماخوس : إنها لا بد أن تكون فيما يبدو مفاجأة عظيمة بالنسبة لنا ، أنا وأريستوديموس وفيدروس ، وبالنسبة لهؤلاء الناس ، أنكم الآن ، وأنتم أقوى الشاربين ، قد تراجعتم ، لأننا لم نكن أبدا أنداداً لكم ! أما سقراط ، فإننى أستبعده من الموضوع ، وهو قادر على الشراب أو الامتناع عنه ، وسينال دائما ما يبغى سواء هذا المسلك سلكنا أو ذاك [1] . وعليه ، فأنا لا أخطىء إذا قلت إنه ليس هناك من بين الحاضرين هنا من يرغب رغبة شديدة فى شرب الكثير من الخمر . وعلى ذلك فعندما تسمعوننى أتكلم عن السكر ، وعن طبيعته ستكون صحة حديثى بلا شك أقل تكديراً لكم . أما فيما يخصنى ،

١٧٦ فإذا كان هناك اقتناع أكسبتنى إياه ، على ما أعتقد ، ممارسة الطب فهو حقا

د الضرر الذى يلحقه السكر بالإنسان ، ولا أريد بالنسبة لنفسى أن أتمادى كثيراً فى الشراب ، ولا أنصح الآخرين بذلك ، لاسيما إذا كانت رؤوسهم

(١) يصور هذا خطبة ألقيبادس ٢٢٠ أ ، ارجع إلى ٢٢٣ د .

مثقـلة من الأمس » .

وحينئذ ، حسب قول أريستوديموس ، قاطعه فيـــدروس الميرينوتى قائلا : « حسنا . لقد تعودت أن أثق فى حديثك ؛ ولا سيما عندما تتحدث فى الطب. وسيفعل الآخرون مثلى اليوم إذا كانوا عقلاء [1] .»

١٧٦ وقـد نالت أقوال فيدروس هـذه موافقـة إجماعية . وبدلا من قضاء

هـ اجتماع ذلك اليوم فى السكر ، اتفق الحاضرون أن تكون قاعدتهم فى الشراب هى ما تقتضيه رغبتهم .

وقال أريكسيماخوس : « أجل ! الآن ، وقد تم الإتفاق على ألا يشرب أحد إلا بالقدر الذى يروق له ، وبدون أن يكون هناك شىء من الإلزام ، أقترح إذن أن نصرف أولا عازفة الناى التى دخلت إلى هنا منذ هنيهة (لتزمر لنفسها أو لنساء البيت إذا شاءت .) وأن نقضى وقت الاجتماع الذى يضمنا اليوم فى الحديث . وأنا على أتم استعداد لأن اقترح عليكم إذا شئتم ، موضوعا تتحـدثون فيه .

١٧٧ عند ذلك أعلن الجميع أن ذلك يروقهم ودعوه إلى تقديم اقتراحـــه .

أ وحينئذ قال أريكسيماخوس ـ فى الحقيقة إن مقدمة حديثى تنهج نهج مسرحية ميلانيب لأوريبيدس [2] « لأن الكلمات التى سأقولها هنـــا ليست لى » ، ولـكنهـا لفيدروس الحاضر هنا . وفى الحقيقـة إن فيـدروس لم يفتـه مرة

(١) يراعى فيدروس صحته وتفرض لجهة أريكسيماخوس الحاسمة نفسها على هذا الرجل الذى ينقاد لـكل ثقة له طابع الأستاذ. وسيتجنب مع طبيبه بحكمة الانهماك فى السكر (٢٢٣ ب) وسيكون من أوائل من يفعلون ذلك .

(٢) لقد ألف أوريبيدس مسرحيتين بهذا الاسم هما ميلانيب العاقلة ، وميلانيب الأسيرة . وقد قال فى الأولى « إن الـكلمات التى أقولها ليست لى ، ولـكنها لأمى.»

واحدة أن يقول لى هذا الكلام ، وهو ثائر الحفيظـــة : أليس أمراً محيرا يا أريكسيماخوس أن هؤلاء وأولئك من بين الآلهة قد أوحـوا إلى الشعراء بتأليف الأناشيد وأهازيج النصر ، بينما بالنسبـة للحب ، ذلك الإله المبجـل للغاية ، والعظيم للغاية ، ليس هناك من بين جميع الشعـراء الـكبار الذين
١٧٧ ظهروا ، شاعر واحد ألف شيئا لتمجيده ؟ . انظروا إذا شئتم السوفسطائيين
ب العظام ، فهم بدورهم يـكتبون — مثلما فعل بروديكوس العظيم — نثرا يمجدون به هرقل [1] وغيره ، وهذا لا يدعـو على أية حال إلى كثير من العجب إذا ما فـكرنا فى الرجل العالم [2] الذى وقعت على أحـد كتبه ذات يوم ، والذى يجد الملح فيـه تمجيدا هائلا ، بالنظر إلى نفعـه . ويمكن
١٧٧ أن نقرر أن كثيرا من أشياء أخرى مماثلة ، كانت موضع تمجيد . وأقول
ج إنه بينما تكلف الناس الـكثير من العناء فى معالجة مثل هذه الموضوعات ، فإن الحب على العـكس لم يجد حتى اليوم ، رجلا له ما يـكفى من الشجاعة لأن يتغنى بفضائله . هذا ، هو مدى الإهمال الذى يلقـاه مع ذلك إله على هذه العظمة . وفى رأيى أن فيدروس كان محقـاً تماما فى هذه النقطة . ولذلك أود أن أقدم لهذا الإله قربانى وأن أطريه ، ويبـدو لى فى نفس الوقت ، إذا لم أخطىء ، أنه يليق بكم الآن أيها الحـاضرون هنا ، أن
١٧٧ تـكرموا الإله . فإذا كنتم بدوركم على هذا الرأى فسوف يـــكون لدينـا
د إذن فى ذلك مادة كافية لنشغل وقتنا فى الحديث : فيجب فى الواقع ، وهذا

---

(١) لقد كتب بروديـكوس « هرقل بن الرذيلة والفضيلة » ، ونقله اكسانوفون الى سجله . ارجع الى اكسانوفون سجل المشهور بن Memorabilia الجزء الثانى فصل ١ ، ص ٢١ — ص ٣٤

(٢) من المحتمل أن يكون الرجل العالم هو بيلوقراط الذى مدح الأوانى والفيران الخ ..

اعتقـادى ، أن يلقى كل منا ، متبعين النظام فى اتجاه اليمين ، تمجيدا للحب ، على أن يـكون أجمل تمجيد يستطيعه ، ويجب أن يـكون فيدروس أول من يبدأ ، حيث أنه يشغل المكان الأول ، وهو فى نفس الوقت صاحب الاقتراح

— فقال سقراط : لن يصوت أحد ضد اقتراحـــك ، يا أريكسيماخوس ولاشك إنه ليس هناك احتمال لمعارضته لا من جانبى ، أنا الذى يؤكد

١٧٧ أنى لا أود أن أعرف شيئا إلا ما يتصل بالحب ، ولا من جانب أجاتون

ﻫ وبوزانياس كما أعتقد ، وليست المعارضة أكثر احتمالا من جانب أريستوفان، وشاغله الوحيد هو ديونيزوس وأفروديت ، ولا أيضا من جانب أحد من الذين أراهم هنا .

ومع ذلك،فإن نـكون نحن الذين نشغل الأماكن الأخـــيرة على قدم المساواة . وعلى أية حال ، إذا ما حدث أن قال الذين يتحدثون قبلنـا ، كل ما ينبغى أن يقال ، وبالطريقة الحسنة ، فلن يـكون هناك من شىء يحقق غرضنا تحقيقا أفضل من ذلك . هيـا نتمنى حظا سعيدا لفيدروس ليفتتح المنـاظرة ، ويلقى بتمجيده للحب » .

١٧٨ وحظى هذا الكلام بموافقة الجميع ، وضم الآخرون تشجيعهم إلى تشجيع

أ سقراط . ومن الأكيد أن أريستوديموس لم يحتفظ بذكرى كامـلة لـكل ما قاله كل منهم ، ولست أكثر منه أنا أبولودور فى تذكرى لكل ما قاله لى . ولـكن الأشياء الأكثر أهميـــة ، والأحاديث التى بدت لى تستحق عنـاء الاحتفاظ بها فى الذاكرة لكل خطيب هى التى سوف أرويهـا لك .

الجزء الأول

تصورات غير فلسفية

خطبة فيدروس : أساطير وتقاليد

وكان أول المتحدثين ، كما تعرف ، نقلا عن أريستوديموس ، هو فيدروس ، وها هو ذا على وجه التقريب افتتاح خطبته .

لقد قال فيدروس: إن الحب إله عظيم ، إله عجيب ، عند الناس، وعند الآلهة ، وهذا لعدة أسباب متنوعة ، ليس أقلها مع ذلك الجانب الذى يتصل بمولده .

١٧٨ وقد تابع حديثه قائلا: لاحظوا أنه لشرف له أن يكون من أكثر الآلهة ب قدما ، ولدينا شاهد على هذا القدم ، ذلك أنه ليس للحب نسب ، فلم يذكر أبواه فى أى مؤلف ، لا نثرا ولا شعرا . انظروا بالأحرى ؛ إن هزيود يقول : إن أول الموجودات كان العماء ثم الأرض ذات الصدر الرحب ، وهى الأساس الأكيد إلى الأبد لكل الأشياء ثم الحب ... هكذا فى رأيه جاء بعد العماء هذان الإثنان : الأرض والحب .

أما بارمنيديس فإليكم مايقوله عن إلاهةالتوالد[1] : لقد كان الحب أول إله خطر ببال [الإلاهة] ... وأخيرا هناك توافق بين أكوزيلاوس[2] وهزيود[3] .

---

(١) أى توالد العالم كما يقول أرسطو فى الميتافيزيقا م أ، ف ٤ ، ٩٨٤ ب ، س٢٦: إن الإلاهة (العدل) هى التى تجعل الحب يولد (موجز الفيزياء ٣٩ ، ١٨ ديلز)

(٢) هو أكوزيلاوس الأرجوسى وقد لمع حوالى ٤٧٥ ق.م وقد كتب عدة كتب فى الأنساب فى نهاية القرن السادس .

(٣) هزيود نسب الآلهة ب ١١٦ — ب ١١٨

١٧٨ وهكذا نرى أنه من نواح عديدة يتفق القول على أن الحب هو أقدم الأشياء.
جـ ومن جهة أخرى ، ففى نفس الوقت الذى يكون فيه الحب هو الأقدم، فإنه بالنسبة لنا مصدر للخيرات العظمى . وهكذا لا أستطيع أنا أن أؤكد أن هناك خيرا أعظم للإنسان ، منذ عهد الشــباب ، من أن يكون له محب فاضل . ومن أن يكون للمحب كذلك محبوب فاضل . وفى الواقع ، إن ما يجب أن يرشد كل حياه البشر ، أى حياة أولئك الذين من نصيبهـم أن يحيوا حياة جميلة ، هو مبدأ لا يمكن أن تلهمه لنفوسنا لا القرابة، ولا الألقاب، ولا الثروة،
١٧٨ ولا أى شىء آخر ،على نحو يماثل كمال إلهام الحب.
د والآن إنى أسأل : ما هو هذا المبدأ ؟ إن الخزى يلازم الأفعال الدنيئة ، أما الأفعال الجميلة فيلازمها من جهة أخرى الرغبة فى التقـدير . وانعـدام أحدهما أو الآخر يمنع أية مدينة ، وكذلك أى فرد ، من ممارسة أى نشاط عظيم وجميل . أجل ! وأقول ما يلى : من المحتمل أن يرى الرجل الذى يحب أبوه ، كما يمكن أن يراه رفقاؤه ، أو أى شخص آخر ، وهو بسبيل ارتكاب دنيئة مفتضحة ، أو عند ما يكون عرضة لدنيئة الآخرين ، وقد منعه الجبن عن أن يدافع عن نفسه ، إلا أنه لن يشعر قط بألم مساو للألم الذى يشعر به إذا كان من يراه هو محبوبه ، وكذلك يكون الحال تماما بالنسبة للمحبوب،
١٧٨ إننا لا نراه خجلا أمام أى شخص كما نراه أمام محبيـه إذا ما شاهدوه يأتى
هـ أحد الأعمال الدنيئة . ولنفرض إذن أنه يمكن بوسيلة ما أن يكون هناك مدينة أو جيش مكون من محبين ومحبوبيهـم ، فإننا لا نرى كيف يمكن أن يكون لدستور مدينتهم أساس أفضل من ابتعادهم عن كل ما هو دنىء ، ورغبتهـم فى التقدير ، الذى يتنافسون فيه ! ولا أيضا كيف يمكن أن يقاتل مثل هؤلاء
١٧٩ الرجال ، وإن كانوا قلة ، جنبا إلى جنب دون أن ينتصروا ، إن جاز

القول ، على الإنسانية جمعاء !

ب نعم إن الرجل الذى يحب لا يحتمل بلا شك أن يراه محبوبه يهرب من القتال، أو يلقى سلاحه بدرجة أكبر مما لو فعل ذلك أمام أعين بقية الجيش، وهو يفضل الموت ألف مرة على هذه المذلة . ومن المفهوم تماماً ، أنه فيما يختص بهجر المحبوب، أو بالتخلى عنه فى حالة الخطر ، ليس هناك إنسان على قدر كبير من الجبن لا يجعله الحب نفسه ، على جانب كبير من الشجاعة ١٧٩ التى ألهمتها له الآلهة ، ولا يجعله بذلك نظيراً لأعظم الشجعان عن سجية .
ب وذلك أمر على غاية من البساطة ، فالشجاعة التى تنفثها — كما قال هوميروس — الآلهة فى قلوب بعض الأبطال (١) ، هى التى يمنحها الحب للمحبين كهبة صدرت عنه .

ولنذهب إلى أبعد من ذلك ، إن الموت فى سبيل الآخرين إنما يرغب فيه الذين يحبون ، لا الرجال وحدهم، بل النساء أيضاً . وتقدم ألسست ابنة بلياس دليلا على هذا الإنكار للذات ، له من القوة ما يكفى للدفاع عما تقوله الآن أمام جميع اليونانيين؛ فألسست (٢) هذه هى الوحيدة التى أرادت أن تحل محل زوجها فى الموت ، فى حين أنه كان لهذا الأخير والده ووالدته ، ١٧٩ وقد سمت عليهما الزوجة ، التى أتكلم عنها ، سمواً رفيعاً جداً بمودة لزوجها

---

(١) يتكلم هوميروس فى الإلياذه ف ١٠ ب ٤٨٢ عن الشجاعة التى تفثها الإلاهة آثينا فى قلب ديوميد ، ويتكلم فى ف ١٥ ب ٢٦٢ عن الشجاعة الفائقة التى ألقت بها الإلاهة أبولون فى قلب هيكتور .

(٢) راجع ألسست ليوريبيدس (مجموعة بوديه ١) ب ١٥ وما بعده حيث يقول : إنه اختبر على التوالى جميع أصدقائه وأباه وأمه العجوز التى ولدته، ولم يجد إلا زوجته، التى قبلت أن تموت من أجله، وتتخلى عن الحياة .

c كان الحب أساساً لها . وقد جعلتها يبدوان غريبين منذ ذلك الحين بالنسبة لابنها ، وأنهما ليسا والدين له ، ولا يرتبطان به إلا بالاسم . وقد بدا هذا العمل على غاية الجمال لا للناس فقط ، بل للآلهة أيضاً ، لدرجة أنهم أسبغوا على روح هذه المرأة المجيدة نعمة لاينعمون بها إلا على قـلة ضئيلة من بين الأبطال ، الذين قاموا بكثير من أعمال البطولة (يمكن أن نحصى بسهولة (١) الذين أصعدت نفوسهم من أعماق الهاديس مكافأة لهم) وأصعدوها من

١٧٩ الهاديس فى اندفاع إعجابهم ببطولتها ، وهذا يثبت أنهم هم أيضا يقدرون

d فوق كل شىء إخـلاصاً وفضائل تتصل بالحب . وعلى العكس طردوا أورفوس بن أوياجرس من هاديس دون أن ينال شيئاً (لأنهم إذا كانوا قد أروه شبح المرأة التى جاء من أجلها ، فإنهم لم يعطوها له بشخصها) لأنه بدا لهم ذا نفس ضعيفة . وهو أمر طبيعى جداً عند عازف القيثارة ، ولم يكن لديه من الشجاعة أن يموت، كما فعلت ألسست ، فى سبيل محبوبته ، ولكنه استعمل بالأحرى كل مهارته لأن يدخل هاديس حياً . وهذا هو ، دون أدنى شك ، السبب الذى من أجله أنزلوا به عقاباً ، وجعلوا الموت يأتيه عن طريق النساء (٢) . وعلى العكس فقد كرمت الآلهة آخيل بن تيتيس وأرسلته إلى جزر السعداء (٣) ؛ وذلك لأنه رغم إنذار أمه له

---

(١) إنها مجرد أقوال، لأنه لايعرف من كان هذا شأنه .

(٢) أسطورة معروفة كل المعرفة ،وهى أن أورفوس مات ممزقاً بأيدى كاهنات باخوس (إله الخمر)

(٣) يقال فى أنشودة هارموديوس وأرستوجيتون : « أيها العزيز هارموديوس إنك لم تمت ، إنك كما يقال ، فى جزيرة السعداء ؛ حيث يعيش آخيل ذو القدمين الخفيفتين وديوميد ابن تيديه (الأوديسا ف ١١ ؛ ب ٤٦٧ وما بعده .)

بأنه سوف يموت إذا قتل هيكتور ، وأنه إذا امتنع عن قتله عاد إلى بلده ، وعاش حتى يبلغ الشيخوخة [١] ، اختار بشجاعة أن ينجد باتروكلوس محبه وأن ينتقم له أيضاً ، ولا أن يموت بذلك من أجله فحسب ، بل أن يتبعه
١٨٠ عندما يموت ، ويموت على جسده ، وذلك بالتأكيد هو السبب الذى من
أ أجله كرمته الآلهة ، وهى معجبة به إعجابا شديدا ، تكريماً فائقاً ، لأنه كون لنفسه عن قيمة محبه فكرة بالغة العظمة .

ويخلط أسخيلوس فى الكلام عندما يجعل من آخيل محباً لباتروكلوس [٢] وهو الذى كان أجمل لا فقط من باتروكلوس ، ولكن أيضاً ، كما هو معروف ، من جميع الأبطال مجتمعين [٣] ، ولم تكن لحيته قد نبتت بعد ، وكان كذلك أكثر شباباً ، بما ذكر هوميروس . فإذا كانت الآلهة تقدر إلى أقصى درجة
١٨٠ هذا النوع من الفضيلة الذى يتصل بالحب ، فهناك مع ذلك درجة أعظم فى
ب إعجابهم ، وفى تقديرهم السامى وفى هباتهم ، عندما يتعلق الأمر بنزوع المحبوب إلى المحب بدلا من نزوع المحب إلى محبوبه ، ذلك لأن المحب شىء أكثر ألوهية من المحبوب ، لأنه ملهم . وذلك هو السبب أيضاً فى أن الآلهة كرموا آخيل تكريماً أعظم من تكريمهم لألسست ، عندما بعثوا به إلى جزيرة السعداء .

وبالإختصار ، إن رأيى إذن هو أن الحب أشد الآلهة قدماً ، وأسماها جدارة ، وأكثرها سلطانا ، لأنه يؤدى بالناس إلى اكتساب الفضيلة والسعادة ، سواء أحياء كانوا أو أمواتاً .

---

(١) ليس هذا على وجه التحديد ما قاله هوميروس فقد تنبأ تيتيس فقط أن آخيل سيموت بعد هيكتور بزمن قليل (الإلياذة ف ١٧ ؛ ب ٩٤) ولكن آخيل هو نفسه الذى قال : إنه سيعيش حتى يبلغ الشيخوخة إذا كف عن الحرب ورجع إلى داره (الإلياذة ف ٩ ، ب ٤١٤)

(٢) أسخيلوس بيرميدون (الشذرات ١٣٥ — ١٣٦)

(٣) (الالياذة ف ١١ ؛ ب ٧٨٦) هذا ، وقد بينت بعض التماثيل سمات وجه آخيل : مما يجعل المرء يصدق أنه كان على درجة كبيرة من الجمال .

خطبة بوزانيــاس

١٨٠ كانت تلك على وجه التقريب نقلا عن أريستوديموس الخطبة التى ألقاها
حـ فيدروس . وقد ألقيت خطب أخرى بعد خطابة فيـــدروس لم يتذكرها
بكليتها فتركها عندئذ جانباً ليروى لى خطبة بوزانياس . وها كم كلامه :لا
يبدو لى أن الموضوع قد عرض العرض المناسب عند اتباع هذا النظام دون
تحفظ ، ألا وهو مجرد تمجيد الحب ، فإذا كان الحب فى الحقيقة واحداً لكان
ذلك حسناً للغاية ، ولـكن ليس الحب واحداً ، وما دام ليس واحداً ، فإنه
١٨٠ من الأصوب عندما نبدأ ، أن نبين فى البداية ، أى نوع من الحب علينـا
د أن نمجد.وما سأحاول إذن أن أقوم به هو تصحيح الوضع أولا بأن أعرض
أى حب يجب أن نمجد ، وبعد ذلك ، بأن ألقى مديحاً يليق بهذا الإله .

الاهتـا الحب :

من المعروف للجميع أن الحب وأفروديت لا ينفصلان ، وعلى ذلك ،
لو كانت أفروديت وحيدة، لكان الحب وحيداً ، ولما كان هناك أفروديتان
كان هناك بالضرورة أيضاً حبان. ولـكن كيف تنكر هذه التثنية على الإلاهة؟
فهنـاك إلاهة أقدم من الأخرى فيما أعتقد تمام الاعتقـاد ، وهى دون أن
يكون لها أم ، ابنة أورانوس أى السماء ،وهى التى نطلق عليهـا بوجه
التحديد اسم الأورانية أى السماوية : وهناك إلاهة أخـرى للحب أصغـر
سناً ،هى ابنة زيوس وديون ، وهى التى نطلق عليها على وجه الدقة الباندمية،
أى الشعبية [1] . ومن ثم كان من الضرورى فيما يتعلق بالحب أيضاً أن تكون

(١) كان لأفروديت الأورانية معبدان فى أثينا ؛أحدهما فى كولونوس أجورايوس بالقرب
من معبد هيفايستوس،وبه تمثال للإلاهة من رخام باروس، صنعه فيدياس، والآخر فى حدائق =

التسمية الصحيحة بالنسبة لمرافق الثانية هى الحب البنديمى ، وبالنسبة لمرافق الأخرى الحب الأورانى. وهناك بلاشك التزام بمدح جميع الآلهة ؛ ولكن
١٨١ ينبغى علينا على كل حال أن نحاول تفسير ما ينسب إلى كل من هذين الحبين،
أ والقيام بهذا النشاط ليس فى حد ذاته جميلا أو قبيحاً . وهذا فى الحقيقة حال كل نشاط ، وعلى هذا النحو أيضاً ما نفعله الآن من الشراب والغناء والحديث ، فليس فى كل ذلك ما هو جميل ، إذا نظر إليه نظرة مطلقة . ولكن الطريقة التى يمكن أن يتحقق بها هذا النشاط هى التى تضفى عليه هذه الصفة ، فإذا كان هناك فى الواقع جمال واستقامة فى كيفية العمل ، كان العمل جميلا ، وعلى العكس إذا عازته الاستقامة كان قبيحاً ، [١] هذه هى أيضاً الحال فيما يختص بفعل الحب ، وليس عن كل حب يقال : إنه جميل ، وإنه جدير بأن يحتفى بتمجيده ، ولكن هذا يقال فقط عن ذلك الحب الذى يكون الباعث على الحب فيه جميلا .

ولما كانت هذه هى الحال ، كان الحب المنتمى لأفروديت الشعبية ،
١٨١ حقاً مثلها شعبياً ، يسعى إلى تحقيق فعل الحب دون تمييز . ذلك الحب
ب هو حب الأناس الأدنياء. وحب من كان على هذه الشاكلة هو أولا ، ليس

= كيبوا فى الجنوب الشرقى من أثينا وبه تمثال الإلاهة، صنعه ألكامينوس تلميذ فيدياس. أما أفروديت البانديمية فكان لها معبد جنوب أكروبول بعد معبد النصر Nike ، وقد نسب سولون إلى هذا المعبد تنظيم الانحلال الدينى فى أثينا .

(١) هذه تربيا الفكرة الرواقية ؛ الفعل فى مادته أو موضوعه هو فى ذاته سواء، ويقوم بصورته ، وبطريقة القيام به وفقا للقاعدة المستقيمة أو عدم القيام به وفقا لها(راجع ١٨٣ د)

أقل اتجاها إلى النساء منه إلى الغلمان ، وهو ثانيا يتجه إلى أجساد من يحبون أكثر من اتجاهه إلى نفوسهم، وهو أخيراً يتجه بقدر الإمكان إلى من هم أقل ذكاء . ذلك أنهم لا يتطلعون فى الواقع إلا إلى تحقيق الفعل، دون أن يبالوا إذا كان ذلك بصورة جميلة أم لا ، وينتج عن ذلك أنهم يتصرفون تصرفا عشوائيا سواء فعلوا الخير أو فعلوا العكس ، لأن هذا الحب ينبعث

١٨١ من أصغر الإلاهتين سنا ، التى يجعلها مولدها تجمع بين طبيعة الأنثى وطبيعة

ح الذكر فى الوقت نفسه .وعلى العكس ، انظروا إلى الحب الذى ينبعث عن أفروديت السماوية ، وهى أولا لا تنتسب إلى الأنثى ، بل إلى الذكر فقط (وهذا هو حب الغلمان) وهى ثانيا أكبر سنا، وتبعا لذلك مجردة من العنف، وينجم عن ذلك بالتحديد أن جنس الذكر هو الذى يتجه إليه الذين يلهمهم هذا الحب ، وأنهم يحبون على هذا الوجه الجنس الذى له بالطبيعة قوة أشد وذكاء أرفع . وفوق ذلك ، من الممكن أن نرى حتى فى هذا الحب الوحيد

١٨١ للغلمان ، أن الذين يرجع نزوعهم بكل طهارة لهذا الحب ؛ لا يحبون فى الواقع

د الصبية إلا بعد أن تبدأ دلائل الذكاء فى الظهور عليهم . أى قرب الوقت الذى فيه تنبت اللحية على ذقونهم . وفى رأيى أن نية الذين انتظروا هذه اللحظة ليبدأوا الحب ، هى ألا ينفصلوا طيلة حياتهم عن محبوبيهم ، وأن يعيشوا معهم فى جماعة ، بدلا من أن يسيئوا استغلال سرعة التصديق الساذج لمن يخدع فى شبابه ، وبدلا من أن يسخروا منه بأن يجروا بعد ذلك وراء حبيب آخر . بل من الضرورى أن يكون هناك قانون يحرم حب الغلمان كى لا يغرى السعى وراء المشكوك فيه ببذل عناية فائقة ، لأنه فيما يختص

١٨١ بالأطفال تكون النتيجة النهائية لما ينتهون إليه من شر أو خير مشكوكا

ه فيها ، سواء فيما يخص النفس أو الجسد . وإنى أعلم أن أهل الخير يفرضون

على أنفسهم ، بذاتهم وبمحض إرادتهم ، هذه القاعدة . ولكن ينبغى فضلا عن ذلك أن نفرض على هؤلاء المحبين الشعبيين ، أى على هؤلاء البنديميين قهرا مماثلا لذلك القهر الذى به نمنعهم بقدر المستطاع من ممارسة الحب مع الحرائر . وفى الواقع ، إن هؤلاء أيضا هم الذين أوجدوا ونموا تحقير حب ١٨٢ الغلمان لدرجة أن أناسا يجرؤون على الادعاء بأنه من الدناءة أن يرضى المرء أ محبا . ولكن إذا ما تحدث هؤلاء الناس هكذا ، فذلك لأن أنظارهم تتجه نحو أولئك الرجال الذين يرون ما فيهم من عدم الكياسة والأمانة . بينما لا يمكن حقا فى أى مكان أن يتعرض فعل يتم حسب اللياقة والقواعد لأى لوم مشروع .

خواطر تنوع العادات :

لننتقل إلى قاعدة السلوك فى مادة الحب ، إنه لمن السهل فهم هذه القاعدة فى بعض الدول ، لأن المبدأ الذى يحددها مبدأ مطلق ، بينما تتضمن هذه القاعدة فى بلدنا وفى لاسيديمونا (١) اختلافات دقيقة . ومن جهة قد وضع فعلا كقاعدة مطلقة فى إيليديا وفى بيوسيا ، ١٨٢ أى فى البلاد التى لا يتقن الناس فيها فنون الكلام ، أنه من الجميل أن يرضى ب المحبون وليس هناك شخص شابا كان أو شيخا يقول إن ذلك أمر قبيح ، وإن هدفهم ، كما أظن ، هو ألا يبذلوا مجهوداتهم المضنية فى حديث يقنعون

---

(١) يرى بعض المترجين عن اليونانية والنقاد أن لاسيديمونا كانت لاحدى مدن اليونان التى كان فيها حب الغلمان مستحبا ، وهم يعتقدون أن هناك خطأ فى المخطوطات ارتكبه الناقلون ، ولذلك يرون نقل كلمة لاسيديمونا ووضعها فى الجملة التالية بين ليليديا وبيوسيا ، ومن هؤلاء روبان .

به الغلمان نظراً لعجزهم عن الكلام . ومن ناحية أخرى ، إن القاعدة المقررة
فى أماكن كثيرة من أيونيا وجهات أخرى أيضا تقضى بأن أمر مشين :
ويكون ذلك فى البلاد التى يخضع أهلها لنير البرابرة ، فنى الواقع يقضى
نظام الطغيان عند البرابرة بأن الحب شىء قبيح ، وكذلك أيضا حب المعرفة
١٨٢ وحب الرياضة البدنية ، لأنه كما أعتقد من مصلحة الحكام ألا يدعوا الأفكار
حـ السامية والهمم العالية تظهر عند رعاياهم ، وليس أيضا من صالحهم أن
تنشأ الصداقات والعلاقات المتينة ، وهذا على وجه التحديد ما يغرسه الحب
فى النفوس بدرجة أكثر من أى شىء آخر فى العالم . وفى هذا البلد بالذات
كان ذلك درساً جربه الطغاة الآثينيون إذ أن حب أريستوجيتون
ووفاء هارموديوس هما اللذان هدما سلطانهم(١). وعلى هذا الوجه ، حيث
١٨٢ يتقرر أنه أمر مشين أن يرضى المحب ، يكون أساس ذلك هو الانحطاط
د الخلقى عند الذين أقاموا هذه القاعدة ، أعنى شهوة السيطرة عند الحكام
والجبن عند الرعايا . وعلى العكس حيث يكون ذلك شيئاً جميلا ومقبولا
قبولا مطلقاً ، يكون الذين أقاموا هذه القاعدة قد فعلوا ذلك ، لأن نفوسهم
كانت خاملة .

المسألة الخلقية

ولكن القاعدة المقررة فى بلدنا أكثر جمالا مما هو عند تلك
الشعوب ، وهى فى نفس الوقت ، كما كنت أقول لكم ، يصعب فهمها

---

(١) فى عام ٥١٤ أثناء عيد الباناتيين طعن أريستوجيتون ومحبوبه هارموديوس هيباخوس وهو شقيق الطاغية هبياس؛ والوارث لسطان بسيسترات أبيهما فى أثينا ؛ ومات هارموديوس فى الواقعة وقتل أريستوجيتون . وقد مجدهما مواطنوهما ؛ بعد ثورة ٥١٠ التى سببتها أعمال قسوة هيبياس ؛ على أنهما من أبطال الحرية .

فيها جيداً (١) . فلنتدبر في الواقع هذه الأقوال السائرة : إنه أكثر جمالا أن يحب الإنسان جهراً من أن يحب في الخفاء ، وأنه على أسمى درجة من الجمال أن يحب المرء الذين هم أعرق أصلا وأعظم فضلا ، ولو كانوا أشد قبحا من غيرهم ، ولنتأمل أيضا تلك التشجيعات غير المألوفة التي يحث بها الجميع ذلك الذي يحب ، كما
١٨٢ لو كان لا يأتي عملا قبيحاً . ولنتدبر هذا الرأي أيضاً : إنه شيء جميل أن
هـ يوفق المحب ، وأنه من المخزي أن يفشل . ولنتدبر كيف أن العرف سمح للمحب، في محاولاته للفوز، أن يمدح إذا ما فعل أشياء تخرج عن المألوف،
١٨٣ وهي الأشياء التي إذا جرؤ الإنسان أن يفعلها سعياً وراء إنجاز أي شيء
أ آخر غير ذلك ، تعرض لأن توجه إليه الفلسفة أشد اللوم (٢) . فإذا فرض أن قبل الإنسان فعلا بغرض الحصول على المال من أحد ، أو ممارسة وظيفة قضائية أو أي وظيفة أخرى ، أن يفعل ما يفعله المحبون نحو أحبائهم أي تلك التوسلات والتضرعات التي يفيض بها ، وتلك الايمان المغلظة التي يقسمون بها، والرقاد على أعتاب الأبواب، وذلك الاسترقاق الذي يقبلونه، والذي لا يقبله أي عبد من طبقة العبيد . فمن المتوقع أن نجد كلا من أصدقائه وأعدائه يحولون بينه وبين أن يسلك مثل ذلك المسلك ، هؤلاء يعتبون عليه

---

(١) إن العرف في آثينا صعب الفهم . بسبب ما فيه من متناقضات . ويبدأ الجزء الثاني من القطعة في منتصف ١٨٣ حـ .

(٢) لقد أراد بعض المترجين عن اليونانية ؟ تصحيح هذه النهاية للعبارة ؛ ونحن لا نغير فيها شيئاً لأن المعنى يبدو على الأقل واضحاً . فإذا كانت الفلسفة تبدو للبرابرة قادرة على تقريظ حب الذكور (١٨٢ حـ البداية) فيمكنها أن تكون قادرة أيضاً على أن تستنكر السخافات التي تنجم عنه ، وهي في كلتا الحالتين تزعم أنها تنظم العادات ويريد بوزانياس أن يكون ملاحظاً موضوعياً .

١٨٣ أنواع تملقه واسترقاقه ، وأولئك يعاتبونه ويحمرون حجلا من أجله. وعلى
ب العكس ، إن كل هذه الأشياء ، إذا أتاها الذى يحب، فهى لديه ملاحة تضاف
إلى غيرها ، وتعفو سماحة عرفنا سلوكه من أى لوم ، لأنهم يرون أن
الذى يأتيه على درجة من الجمال لا نظير لها . إلا أن ماهو أشد غرابة من
ذلك ، أن نأخذ بالقول الشعبى ، إن المحب وحده هو الذى يستطيع أن
يحلف ، وأن يفوز بعفو من الآلهة إذا ما حنث فى قسمه ، لأنه ـ كما يقال ـ
ليس قسماً ذلك القسم المختلط بحب أفروديت (١) . وهذا دليل على أن
١٨٣ الآلهة والناس يمنحون الذى يحب حرية كاملة ، كما يعبر عن ذلك العرف
جـ المعمول به فى بلدنا . وعلى هذا النحو يمكن ، كما نرى ، أن يكون المرء محباً
وأن يرضى من يحبه ، بمقتضى المبادىء التى لها سلطان القانون فى هذه
الدولة . ولكن فى مقابل ذلك، عندما نرى الآباء يعهدون بأبنائهم المحبوبين
إلى رعاية المربين ليحولوا بينهم وبين التحدث مع محبيهم، وقد طلبوا من المربين
تنفيذ ذلك، وعندما نرى من ناحية أخرى الشبان من سنهم ورفاقهم يوجهون
اليهم اللوم إذا ما سمحت لهم الفرصة أن يروهم يأتون شيئاً من هذا القبيل،
وإذا لاحظنا أخيراً ، فيما يختص بتوجيه اللوم موقف الآخرين الذين
١٨٣ يكبرونهم سناً (٢) ، وهم لايمنعونهم شيئاً ، ولا يلومونهم أيضاً أن يتحدثوا
د حديثاً غير لائق ، وإذا كانت هذه الوقائع حينئذ هى بدورها المقصودة

---

(١) من الأمثال ــ إن أيمانات الحب لاتدوم إلا يوماً .

(٢) هذه الكلمة تترجم عادة بالشيوخ، ولكن بوزانياس يريد فيما نعتقد أن يلوم لدى الشباب الذين يجب أن تجعل لهم السن بعض التفكير ، خفة يمكن أن تكون موضع عذر عند الذين يعوزهم التعلم اللازم ؛ كما يعوز المحبوب (قارن ١٦٤ حـ ــ هـ ؛ ١٨٥ ب ؛ ومحاورة فيدروس ٢٥٥ أ) .

بالملاحظة لاعتبرنا بالعكس أن حب الغلمان أقبح شيء فى الدنيا بمقتضى المبادىء السائدة بيننا .

ولكن ، هاكم ، كما أعتقد ، ماهى الأمر . ليس هناك شيء مطلق فى هذا الموضوع ، إن هذا الأمر ، وهو ما بدأت بقوله لكم ، ليس له وحده، وفى حد ذاته ، جمال ولا قبح ، ولكن مايجعله جميلا ، هو جمال تحقيقه ، وما يجعله قبيحاً ، هو قبح تحقيقه . ستكون هناك إذن طريقة قبيحة ، هى إرضاء الوضيع إرضاءا وضيعاً ، وهناك من ناحية أخرى طريقة جميلة ، وهى إرضاء الفاضل إرضاءا جميلا (١) . ولكن من يكون فاسدا هو المحب ١٨٣ الشعبي الذى ذكرناه منذ هنيهة ، وهو البنديمى ، وهو الذى يحب الجسد هـ أكثر من النفس ، وهو أيضاً ليس ثابتاً ، لأن الشيء الذى يحبه ليس أكثر ثباتاً . إذ فى الواقع لاتكاد تذبل زهرة الجسد ، تلك الزهرة بالذات التى كان يحبها ، حتى يطير ويختفى (٢) متراجعاً فى أقواله وعهوده . ولكن الذى يحب النفس لطيبتها يظل طيلة حياته ثابت الحب ، فهو ، فى الواقع ، ١٨٤ يختلط بشيء ثابت . هؤلاء المحبون هم إذن الذين يقضى العرف عندنا أن أ نختبرهم اختباراً جيداً ودقيقاً ، ومطابقاً لما تقضى به القاعدة ، لنرضى البعض ،ونفر من الآخرين ،ونفلت منهم. وهاكم السبب فى أن هذه القاعدة توصى المحب بالمطاردة والمحبوب بالفرار : إنها هى التى تنظم المسابقات(٣) لتقرر إلى أى من هذين النوعين سينضم المحب ، وإلى أى جانب سينضم

---

(١) إن كل هذه الفقرة تطبيق للمبدأ المفروض فى ١٨٠ هـ وما بعدها .

(٢) هوميروس ، الإلياذة ف ٢ ، ب ٧١ : الأمر يتعلق بأونيريوس ؛ وهو الحلم المجسد الذى ظهر لأجاممنون .

(٣) ستكافىء مثلا المحبوب الذى عرف كيف يفلت من محب فاسد .

المحبوب . وهكذا ، قامت على هذه الأسس أولا الحكمة القائلة بأنه من المشين أن يسرع المرء إلى الاستسلام ، فمن المرغوب فيه أن ينقضى بعض الوقت ، إذ يبدو الزمن بالنسبة لمعظم الأشياء خير امتحان ، وقامت ثانياً تلك الحكمة الأخرى القائلة : إنه من القبيح أن يستسلم المرء لسلطان المال أو ١٨٤ لسلطان السياسة ، إما خوفاً من المعاملات القاسية التى تعجزه عن المقاومة ، ب وإما لأنه يرى أن الوصول إلى الثروة أو النجاح السياسى ميزة لا يستهان بها ، لأن لا شىء من ذلك كله يعتبر راسخا أو ثابتاً ، بالإضافة إلى أنه لا ينشأ عن ذلك صداقة نبيلة .

ومن ثم لا يبقى لقاعدتنا سوى مخرج واحد [١] يسمح للمحبوب أن يرضى محبه إرضاء شريفاً . وها كم فى الواقع القاعدة عندنا : فكما أنه ١٨٤ لا يكون هناك أى تملق من جانب المحبين فى قبولهم أن يكونوا عبيدا حـ لمحبوبيهم عبودية لا تخطر على البال ، وأنه لا يكون فى ذلك شىء يستحق اللوم ، فكذلك يكون الأمر تماماً من الجانب الآخر ، ويبقى أيضاً نوع واحد من الرق الإرادى لا يلام عليه المحبوب ، وهو الذى يستهدف الفضيلة . إنه لمن الصحيح كل الصحة فى الواقع أن هذا العرف قد ساد

(١) يستخلص بوزانياس الدرس الذى تنطوى عليه فى الوقت نفسه التناقضات التى تتجلى فى قاعدة آثينا (١٨٢ د وما بعدها) وتطبيق المبدأ العام المعروض ١٨٠ هـ وما بعدها على حالة الحب الخاص . وسيقول إن لكل من حال المحب وحال المحبوب قاعدته الخاصة ، وهى فيما يخص الأول أن يجعل الآخر أفضل وأوسع علماً ، وفيما يخص الثانى أن يتقبل خاضعاً هذا التعليم . كلاهما خاضع عن رضى تام للواجبات الخاصة بحالته . إن تقابل هذه الواجبات ووقوعها فى وقت واحد هو وحده الذى يبيح حبهما المتبادل ويبرره .

عندنا ، وهو أنه إذا قبل الإنسان أن يكون فى خدمة آخر لأنه يرى أن هـذا الآخر سيسهم فى جعله أفضل ، إما فى فرع معين من فروع المعرفة أو فى أى شىء آخر يكون من الفضيلة : فليس هناك مع ذلك فى هـذا الرق الإرادى أى قبح (١) ولا أى تملق . أجل ، يجب أن نجمع فى قاعدة واحدة هاتين القاعدتين ، القاعدة التى تتعلق بحب الغلمان ، والقاعدة التى

١٨٤ تتعلق بالرغبة فى المعرفة أو أية صورة أخرى من الفضيلة ، إذا أردنا أن

د ينشأ الجمال الروحى للمحبوب عن إرضاء محبه ، فإذا ماحدث فعلا أن أتفق المحب والمحبوب دائماً فى نقطة واحدة ، كل حسب قاعدته الخاصة : وهى بالنسبة للمحب أن يخضع للمحبوب، الذى أرضاه، فى كل شىء يكون من المشروع ، أن يخضع له فيه . وبالنسبة للمحبوب أن يعاون الرجل ، الذى يدين له بالمعرفة والأخلاق ، فى كل شىء يمكن أن يكون من المشروع بالنسبة له أى يعاونه فيه . وبينما يكون الأول على هـذا الوجه

١٨٤ قادراً أن يسهم بشىء يستهدف الحكمة وكل نوع من الفضيلة على وجه

هـ العموم ، يكون الثانى فى حاجة إلى الكسب من ناحية التعليم والمعرفة على وجه العموم ، وعندما تنصهر هاتان القاعدتان فى قاعدة واحدة يحدث عندئذ ، وعندئذ فقط ، التطابق ، ويكون جميلا أن يرضى المحبوب محبه ، ولكن لا يكون ذلك فى أى وضع آخر . وفى هذه الحالة ، حتى إذا خدع الإنسان تماما ، فلن يكون فى ذلك أى خزى، بينما فى جميع الحالات الأخرى، سواء خدع الإنسان أم لم يخدع فالنتيجة دائماً العار . ولنفرض أن محبوباً

(١) فى هـذا الرق الحر ، المقابل فى ١٨٣ أ للرق الحقيقى : يكون كلا من المحب والمحبوب سيداً وعبداً فى الآن عينه ، ولكن بوزانياس سيميز بين تلك الالتزامات الخاصة المتداخلة مع الالتزامات المتعلقة بالعدالة .

١٨٥ أرضى فعلا بغية الثروة ، محباً يظنه غنياً ، وأنه قد خدع خداعاً تاما ، فلم
أ يجـــد لديه فائدة مادية ، إذظهر أن المحب فقير ، فلن يقلل ذلك من قبح
هذا الفعل ، لأن رجلا يتصرف مثل هذا التصرف يظهر وفقـــا للاعتقاد
العام ما هى حقيقته ، أى أنه رجل من الممكن أن يقوم ، بغية فائدة مالية ،
بأى شىء ، لأى شخص كان ، وما هذا بالشىء الجميل . ولنتابع بدقة نفس
الاستدلال : ولنفترض الحالة التى خدع فيهـا المرء خداعاً تاماً ،لأنه أرضى
محباً اعتقده فاضلا ، وهو يقـول لنفسه ، إنه سيزداد فضلا بالميل إليـه ، ثم
١٨٥ ظهر أنه فاسد مجرد من الفضيلة ، فمن الجميـل مع ذلك أن يخـدع المحب ، إذ
ب يكون هكذا بدوره ، فى الحقيقة ، وفقاً للرأى العام، قد أظهر ميول طبيعته ،
أى ميول طبيعة يـكون فى نظرهـــا الفضيلة والتقدم الخلقى فى كل شىء ،
وبالنسبة لكل شىء ، هى الأهداف التى تستهويه ، وهذا على العكس، يكون
أجمل الأشياء جميعاً ، وفى هـــذه الظروف من الجميل جمالا لا تحفظ فيه ،
عندما يـكون هدف المرء الفضيلة ، أن يرضى المحبوب محبا أياً كان .

هذا هو الحب التابع من أفروديت الأورانية ، ويـــكون أورانى أى
سماويا هو أيضا؛ وهو الذى يكون ذا قيمة عظيمة ، بالنسبة للدولة ، كما هو
١٨٥ بالنسبة للأفراد ، لأنه يتطلب من كل من المحب والمحبوب اهتماماً شخصيا
ح يبذل فيه ماوسعه من الجهد من أجل الفضيلة. أما ألوان الحب الأخرى فهى
تنتمى جميعا للإلاهة الأخرى الشعبية ، وهى البنديمية.

ثم قال : هذا ما أسهم به وما أقدمه إليـكم فى موضوع الحب . وإنهـا
للأسف لإضافة مرتجلة(١).

---

(١) قد تـكون هذه طريقة ساخرة ليقول إن الحديث ليس مرتجلا إطلاقا .

فواق أريستوفان : عكس النظام المحدد:

وعندئذ اختتم بوزانياس حديثه بهذه الجملة : « لقد تعلمت من أساتذتى، كما ترون ، أن أتحدث سجعا » . ولكن استمع(١) إلى أريستوديموس حيث قال : « والآن على أريستوفان أن يتحدث » .

ولكن أريستوفان سواء لأنه متخم المعدة ، أو لسبب آخر ، أصابه فواق أعجزه عن الكلام . فقال حينئذ لأريكسيماخوس ، الطبيب ، وكان ١٨٤ يشغل فعلا المكان التالى لمكانه : « إنك لتحسن صنعا يا أريكسيماخوس سواء ه فواقى أوقفت أو تحدثت بدلا منى إلى أوقفه بنفسى » .

— وأجاب أريكسيماخوس : حسنا ! سأفعل هذا وذاك . وإذن سأكون أنا الذى يأخذ دورك فى الحديث ، وتأخذ أنت دورى بعد أن يتوقف فواقك . والآن ، وبينما أنا أتحدث ، عليك أن تحبس نفسك حبسة طويلة ، فإذا لم يتوقف مع ذلك فواقك، فعليك أن تتغرغر بقليل من الماء، ١٨٥ وإذا كان الفواق ، فى نهاية الأمر ، متشبثاً تشبثاً شديداً ، فتناول حينئذ ه شيئا مما يدغدغ الأنف واعطس . فإذا ما نححت فى ذلك مرة أو مرتين ، توقف حينئذ فواقك مهما بلغ إصراره (٢)

— أسرع إذن بالحديث، وعلى أن أتبع وصفتك .

---

(١) يخاطب أبولودور محدثه .

(٢) ليس أدعى للضحك من لهجة التأكيد التى يتحدث بها الطبيب عندما ينصحه باتباع الوصفات الثلاث . سينجح أريستوفان فى العطس مرة واحدة على الأقل .

خطبة اريكسيماخوس

وعلى ذلك ، فهاك كيف تحدث أريكسيماخوس :

« إن رأيي هو : لما كان بوزانياس لم يستطع ، بعد افتتاحية جميلة ، أن
١٨٦ يختتم حديثه اختتاماً مناسباً ، فإني مضطر ، أن أحاول إتمام هذا الحديث .
أ وفي الواقع إذا كان التمييز بين نوعي الحب ، هو في رأيي ، أمراً رائعاً ،
فإن الحب في مقابل ذلك لا ينطبق على نفوس الرجال فقط ، ولا بالنسبة
لحب الغلمان ذوي الجمال فحسب ، بل أيضا بالنسبة لعدد كبير من الأشياء الأخرى ،
وفي المجالات الأخرى ، في أجسام جميع الحيوانات ، كما في كل ما ينمو فوق
الأرض ، وبعبارة أدق ، على جميع الكائنات [١] . وهاكم الملاحظة التي
١٨٦ يمدني بها ، كما يبدو لي ، الطب الذي هو فننا : إن الحب إله عظيم ، إله
ب يستحق الإعجاب ، وتأثيره يمتد إلى كل شيء ، في مجال الأشياء البشرية
وفي مجال الأشياء الإلهية (٢) .

الحب من وجهة نظر الفنون:

١ — الطب .

والآن ، سأبدأ حديثي بالطب [٣] ، كي نعبر علاوة على ذلك عن

---

(١) وبتعبير آخر ، إن علة واحدة ، هي الحب ، تحدث ، كما سنرى ، آثاراً متضادة . يؤكد أريكسيماخوس أن القانون واحد بالنسبة للطبيعي والشاذ في كل نوع من الظواهر .

(٢) يتناول أريكسيماخوس مذهب الفلاسفة القدماء الذين يزعمون أن العناصر المتوافقة التي تؤلف العالم قد اجتمعت وانتظمت بالاتفاق والمحبة ارجع إلى أريستوفان «الطيور» ٦٩٥ وما بعدها « إن الآلهة لم تكن موجودة قط قبل أن يخالط الحب جميع الأشياء ، وعندما خلط بعضها ببعض ، وجدت السماء ، والمحيط ، والأرض وجنس الآلهة السعداء الخالدين : ارجع إلى أرسطو : الميتافيزيقا ١ ، ٤ .

(٣) بدأ أريكسيماخوس حديثه بالطب لأنه في رأيه الفن فحسب .

تكريمنا لفننا . إن التكوين الطبيعى للأبدان يقتضى هذا الحب المزدوج .
ففى الواقع ، إن حالة الصحة ، وحالة المرض بالنسبة للجسم هما ، والجميع
يوافق على ذلك ، حالتان متميزتان لا تشابه بينهما . ولكن المتباينات ترغب
فى الأشياء المتباينة وتحبها . ويختلف إذن الحب الملازم لحالة الصحة عن
الحب الملازم لحالة المرض . ومن ثم لما كان ، كما قال بوزانياس بالضبط منذ
هنيهة ، من الجميل أن يرضى الإنسان الرجال الذين هم فضلاء ، وقبيح
١٨٦ أن يفعل ذلك من أجل الفسقة من الرجال ، فكذلك الأمر فى حالة
حـ الأجسام نفسها ؛ فمن الجميل ومن الضرورى أن يميل الإنسان إلى العناصر
الطيبة والعناصر السليمة فى كل منها ، وهذا ما يطلق عليه مزاولة الطب ،أما
بالنسبة للعناصر الرديئة ،وغير السليمة ،فإن إرضاءها قبيح ،ومن الضرورى
النفور منها ، هذا إذا أراد المرء أن يكون طبيبا ماهراً : لأن الطب ، هو
إذا عرفناه باختصار ، علم ظواهر الحب (١) الخاصة بالجسم بالنسبة للامتلاء
١٨٦ والخلاء . وإن الذى يعرف وسط هذه الظواهر تشخيص الحب الطيب ،
د كما يعرف تشخيص الحب الخبيث هو أكثر الأطباء مهارة (٢) . وبالمثل
فإن الذى يجعلها تتبادل بحيث يحل حباً محل حب آخر ، والذى يعرف أن
يولد الحب فى الأجسام التى لا يكون فيها حب ، والتى ينبغى أن يكون
فيها ، ذلك هو دون أدنى شك الممارس الماهر ؛ إذ ينبغى فى الواقع أن
يكون قادرا على أن يجعل العناصر الجسمية،التى بينها أشد العداء، متحابة ،

---

(١) وكذلك الموسيقى (١٨٧ جـ) والفلك والعرافة (١٨٨ب،د)

(٢) يعرف بقراط الطب فى كتابه الأرياح De Flatuosité (ص٢٩٦) الذى نشره فوئيس Foës على هذا النحو: « إن الطب هو إضافة وانتزاع ؛ انتزاع ما هو زائد، وإضافة ماهو ناقص . ومن يجد مزاولة هذين الأمرين يكن أمهر الأطباء »

وأن يعمل على أن تتبادل الحب فيما بينها . ولما كانت العناصر الأشد تضاداً هي الأشد عداء : البارد بالنسبة للحار ، والمر بالنسبة للحلو ، والجاف بالنسبة للرطب ، وكل الأشياء المماثلة ، فقد أصبح سلفنا أسكليبيوس ، وفقاً لقول ١٨٦ الشعراء ، وأرى بعضهم هنا[1] ، ووفقاً لاعتقادى الشخصى ، مؤسس فننا ؛ ﻫ لأنه عرف أن يولد بينها الحب والوفاق .

٢ ـ الموسيقى :

« إن الطب بأسره ، كما قلت لكم ، يهيمن عليه إله الحب ، وكذلك الحال بالنسبة للرياضة البدنية والزراعة. أما عن الموسيقى ، فإنه لمن الواضح أشد ١٨٧ الوضوح لأى فرد كان ، بل وبدون أن يبذل جهداً كبيراً فى التفكير ، أ أن طبيعتها مطابقة لطبيعة هذه الفنون الأخرى . ومن المحتمل أن يكون ذلك نفسه ما يعنيه هيراقليطس ؛ لأنه من المعروف أن طريقته فى التعبير لم تكن واضحة ، فهو يقول لقد حدث فى الواقع أن توافقت الوحدة مع ما يقابل ذاتها ، كما توافقت ألحان القوس والقيثارة [2] ، ولكنه من منتهى السخف أن نحصر توافق الألحان فى ظاهرة تقابل، أو أن نجعلها تشتق من متقابلات لا تزال متقابلة. ولكن هاكم على الأرجح ما كان يقصد أن يقول: إن توافق

(١) يشير إلى أريستوفان الذى يجلس بجواره وكذلك أجاتون .

(٢) تنتج وحدة توافق الأصوات عن تركيب نغمات متقابلة ،وتنتج وحدة حركة السهم من تركيب التوترات المتعارضة للقوس ووتره ،وتأتى وحدة النغم من الذبذبات التى يثيرها المضرب فى أوتار القيثارة (راجع هيراقليطس ، شذرة ٥١ ديلز) أو (شذرة ٤٥ بايووتر) حيث يقول هيراقليطس : والكل فى تفرقه قد توافق ،كما توافق القوس والقيثارة ، وقد أضاف هيراقليطس إلى صورة القيثارة ، صورة القوس حيث يعارض الوتر الذى يشد ويرخى ، نصف الدائرة التى تدعمه، ثم يعود فيتحد معها ، ويتوافق،ويتكرر ذلك كلما ضرب بها بسهم. ارجع إلى فواييه : تاريخ الفلسفة الهيراقليطية .

١٨٧ الألحان يصدر عن عناصر متقابلة فى أول الأمر هى النغمة الحادة والنغمة
ب الرخيمة ، فعندما يتم الاتفاق بينها فيما بعد ، يتحقق توافق الأنغام بفضل
فن الموسيقى ؛ إذ أننا لانرى ، إذا استمر التقابل حقاً بين النغمة الحادة
والنغمة الرخيمة ، كيف ينشأ عن ذلك توافق ألحان ! فتوافق الألحان هو
فى الواقع نوع من التوافق بين صوتين ، وهذا التوافق نوع من الاتفاق .
ولكن الاتفاق لا يمكن أن ينشأ عن المتقابلات ، طالما كانت فى تقابل ،
وإنى أكرر القول : إنه لا يمكن إيجاد توافق ألحان بما هو متقابل ، وما
لا يمكن أن يتوافق . وعلى وجه التحديد ينشأ الإيقاع على هذا النحو أيضاً
١٨٧ من السريع والبطىء ، أى من حدود متقابلة فى أول الأمر ، ولكنها
حـ توافقت فيما بعد .

إن الموسيقى هى التى تدخل التوافق هنا بين كل هذه التقابلات موجدة
بينها حباً متبادلا ووفاماً ، كما أدخله الطب هناك . وهكذا تصير الموسيقى
بدورها فى مجال توافق الألحان والإيقاع علماً لظواهر الحب . وفوق ذلك،
إذا كان صحيحاً تمام الصحة أنه فى تأليف توافق الألحان والإيقاع لا تكون
هناك أية مشقة فى تشخيص ظواهر الحب ، ولا يكون هناك أيضاً فى هذه
١٨٧ اللحظة أثر لثنائية الحب . وأنه على العكس ، بمجرد ما يلزمنا استخدام
د توافق الألحان والإيقاع بالنسبة للإنسان ، سواء ابتكر شيئاً منها (وهو
ما يسمى بتأليف النغم) أو استخدم هذه التأليفات الخاصة بالوزن أو الخاصة
بالنغم استخداماً مشروعاً (وهو ما يطلق عليه التربية الأدبية) - هذه بالتأكيد
هى اللحظة التى فيها - تظهر الصعوبة والحاجة إلى ممارس كفء . ونرى هنا
فى الواقع تكرار الفكرة نفسها : وهى أنه يجب أن يكون أهل السلوك
الطيب هم الذين نستهدف إرضاءهم بغية أن يحسنوا سلوكنا الذاتى ، إذا

كان لايزال فى حاجة إلى ذلك . إن ماينبغى أن تصونه هـو الحب الذى يكونون موضوعاً له ، فهذا الحب هو الحب الجميل ، وهو الحب الأورانى أى السماوى ، وهو الذى ينتمى إلى الإلاهة الشعر أورانيا . أما الحب الآخر ، ١٨٧ وهو حب إلاهة الغناء المتعدد بوليمنيا ، فهو الحب البانديمى أى الشعبى ، هـ الذى يتطلب الحذر فى تطبيقـــه فيما يخص أولئك الذين يمكن أن نطبقه عليهم ، بحيث يحصل المـــرء على متعته دون أن ينتج عن ذلك أى فسق . وكما أنه فى مهنتنا ، لأمر هام أن نعرف كيف نحسن التصــرف مع الرغبـــات ، التى تتصل بالمآكــل الطيب ، لـكى نجنى لذتهـا ، دون أن نصاب مع ذلك بالمرض ، فإنه على هذا النحو إذن فى الموسيقى والطب ، وفى كل نوع آخر من الأشياء ، سواء إنسانية أكانت أم إلهية ، يتطلب كل من الحبين يقظتنا فى الحدود المشروعة ؛ لأن لكل منهما شأناً فيها كالآخر[1] .

٣ ــ الفلك

١٨٨ « ولنتدبر أيضا نظام فصول السنة ، إنه يفيض بهذين الحبين . فـكلما وجـد أ الحب المتسق فى العلاقات المتبادلة ، التى كنت أتحدث على وجه التحديد عنها منذ هنيهة ، وهى : الحار والبارد ، والجاف والرطب ، وأكتسب بذلك توافقها وتأليفها الإيقاع الصحيح ، جلبت هذه الأضداد عندئذ الازدهار والصحة الجيدة للناس والحيوانات الأخرى[2] ، والنباتات أيضا ، ولا يلحق بها أى ضرر . وعلى العكس ، عندما ينجح الحب العنيف فى أن يسود كل ما يتصل

---

(١) ولـكن كما رأينا (١٨٧ جـ النهاية وما بعـدها) فى الاستعمال والتطبيق فقط . وفى الواقع ليس فى طبيعة الأشياء التى لم يتطرق إليها الفساد ، وعند النظر إليها بعيدا عن الفـائدة البصرية ، مكان إلا للتوافق والتناسب ، وبالتالى للحب الطيب فقط : فالتوافق إما موجود ، وإما غير موجود . ارجع إلى فيدون ٩٣ أ .

(٢) معنى ذلك أن أفلاطون هو الذى قال قبل أرسطو إن الإنسان حيوان .

١٨٨ بفصول السنة ، يتلف حينئذ الكثير من الأشياء . ويسبب ضررا بالغا ،
ب وتنجم عن ذلك عادة الأوبئة [١] ، وعدد كبير من الأمراض الأخرى
المتنوعة ، التى تصيب الحيوان والنبات . فالصقيع ، والبرد ، وسوس القمح
تنتج عن انعدام التناسب وفوضى العلاقات فى هذا المجال الخاص بظواهر
الحب . وهذا المجال هو موضوع علم يعالج حركات النجوم، كما يعالج فى
الوقت نفسه فصول السنة ، واسمه علم الفلك .

٤ ـ العرافة :

« وعلاوة على ذلك ، فإن هناك كل مجموعة القرابين والأشياء، التىتهيمن
١٨٨ عليها العرافة (وهى هذه العلاقة المتبادلة بين الآلهة والبشر) . وليس لكل
حـ ذلك سوى هدف واحد، هو صيانة الحب، وكذلك تبرئته [٢] . فعادة ينتج
كل نفاق فعلا من أنه ، بدلا من قبول وتمجيد الحب المتسق ، لا نكرمه
ولا نمجده فى كل ما نفعل ، بل بالأحرى نفعل ذلك بالنسبة للحب الآخر،
فيما يختص بالآباء ، الأحياء منهم والأموات . الأمر الذى من أجله كان
على العرافة أن تقوم بمهمة امتحان هذين الحبين وعلاجهما ، أى أن العرافة
فيما يخصها عبارة عن تقنية مهنية للصداقة بين الآلهة والبشر ، بما أنها تعرف

---

(١) عند اعتبارها منفصلة عن الأمراض المألوفة كما جاء فى البحث الكبير الذى وضعه بقراط عن الأوبئة .

(٢) إن فكرة الصيانة والحذر هذه ،والتى سبقت مقابلتها فى نهاية ١٨٧جـ ، د، متصلة من جهة بفكرة الفحص والتشخيص (١٨٨ حـ ، ١٨٧ حـ وخاصة النهاية) ومن جهة أخرى بفكرة الشفاء (١٨٨ حـ البداية والنهاية) فمهمة الرجل الكفء فى جميع الفنون هى صيانة ما هو سوى، بتمييز ما يمكن أن يطرأ عليه من فساد، بغية شفائه من الشذوذ .

١٨ ظواهر الحب ،التى تتجه فى المجال البشرى إلى احترام القوانين الإلهية وعبادة ٨
ح الآلهة .

« ذلك هو تعدد وعظمة ، بل بالأحرى ، كلية الفضائل التى ينتمى مجموعها إلى الحب فى كليته . أما الذى يكب ، فى اعتدال وعدل ، على أعمال خيرة من ، أجلنا ومن أجل الآلهة أيضا ، فهو الذى توافرت له الفضيلة العظمى ، وهو الذى ندين له بكل سعادة ،ولا سيما القدرة على حفظ الصلة والصداقة بين بعضنا وبعضنا الآخر ، كذلك بين الكائنات التى هى
١٨٨ أسمى منا ، وهى الآلهة . وأختم بأنى قد أكون أنا أيضا فى تقريظى للحب ،
ه قد أغفلت الكثير من الأشياء ، وكونوا على ثقة أن ذلك على الرغم منى . ولكن إذا كنت قد أغفلت نقطة ما ، فعليك يا أريستوفان أن تسد الثغرات. فإذا كنت تنوى مديح الحب بطريقة أخرى ، فليكن ذلك . ولتتخذ إذن بمديحك ، لأنك قد تخلصت فعلا من فواقك . »

خطبة أريستوفان

١٨٩ وتابع أريستوديموس حديثه فقال : « ولما انتقل هكذا الحديث إلى
أ أريستوفان قال : « أى نعم ! لقد توقف فواقى تماما ؛ ولكن ذلك لم يكن
فى الحقيقة قبل أن أعالجه بالعطس . ولذلك فإنه لأمر يثير عجبى أن يحتاج
النظام السليم للجسم إلى كل هذه الضجة، وهذه الدغدغة، التى تصاحب العطس؛
لأن فواقى فى الواقع قد توقف تماما ، بمجرد أن عولج جسمى بالعطس!

فأجاب أريكسيماخوس على الفور :

— حذار يا عزيزى أريستوفان ! إنك تمزح فيما يخصنى فى اللحظة التى ينبغى
١٨٩ عليك فيها أن تتحدث ، فتضطرنى إلى أن أراقب أقوالك ، لأرى هل تقول
ب شيئا مضحكا ، بينما لا شىء يمنعك من التحدث دون إزعاج »

فأخذ أريستوفان فى الضحك وقال :

— « إنك مصيب يا أريكسيماخوس ، ولنفرض أنى لم أقل شيئا . ولكن
أرجوك ، ألا تراقبنى ؛ لأن ما يفزعنى من الأحاديث التى يجب أن ألقيها
ليس هو أن تكون مضحكة (فذلك فى الواقع كسب محض لنا ، وفى نفس
الوقت للإلاهة التى تلهمنا الشعر ، فهو يتمشى مع طبيعة نشأتها) ولكن
ما أخشاه حقا أن تكون موضع سخرية .

فأجاب الآخر .

— بكل تأكيد ! إنك تتصور يا أريستوفان ، وقد ألقيت بسهمك ،
أنك ستفلت منى ! بل على العكس، انتبه تمام الانتباه، وتذكر طيلة الوقت ،
١٨٩ وأنت تتحدث، أن عليك مسئولية أن تتكلم كلاما معقولا ، ومن الممكن أن
حـ أعفيك منها ، إذا رأيت أنا ذلك .

وبدأ أريستوفان حديثه قائلا : نعم إننى أنوى أن أتحدث ، وقد قلت أنت ذلك يا أريكسيماخوس ، بطريقة مختلفة عن الطريقة ،التى سلكتها أنت وبوزانياس أيضا [١] . إن رأيى فى الواقع أن الناس لا يشعرون إطلاقا بما للحب من سلطان: فإذا شعروا به حقا ، شيدوا له أفخم المعابد والمذابح ، وقدموا له أفخر القرابين . وعلى العكس ، ليس هناك شىء من ذلك اليوم لتمجيده ، وكان ينبغى أن يكون هناك كل ذلك بالضرورة ؛ إذ ليس هناك ١٨٩ فى الواقع إله أكثر صداقة للإنسان من الحب ؛ لأنه يبادر إلى عون د البشرية ، ولأنه يشفى تلك الأوجاع التى ربما كان الشفاء منها بالنسبة للنوع البشرى أعظم ألوان السعادة [٢] . سأحاول إذن أن أبين [٣] لكم ماهو سلطانه، ولعلكم تعلمون ذلك لمن تقابلون من البشر .

انثروبولوجيا خيالية:

« لكن ما ينبغى أن تعلموه أولا هو : ماهى طبيعة الإنسان، وماذا كانت محنه. ذلك أن طبيعتنا فى الواقع ، لم تكن فى قديم الزمان مطابقة لما نراها عليه اليوم ، ولكنها كانت من نوع آخر . واعلموا فى بداية الأمر أن

---

(١) انظر ١٨٨ هـ ، ١٩٣د النهاية. إن اندفاع أريستوفان ،وراء هواة الشعرى هذا ، يتعارض فى الواقع مع حذلقة الخطيبين السابقين .

(٢) إن الطب لا يشفى ذلك المرض ، وهو التطلع المقلق للنفس نحو خير تشعر شعورا غامضا أنها مجردة منه ؛ راجع على الأخص ١٩١، ١٩٢ جـ ـ ١٩٣ أ

(٣) إن أريستوفان سيطلع مستمعيه على سر الطبيعة الإنسانية ، وهم بدورهم سوف يقومون بإعداد عارفين آخرين للأسرار. إن هذه اللهجة الفخمة تقلد لهجة أنبادوقليس. والقطعة فى الواقع ترتبط به ؛ فقد كان يرى أنه قبل افتراق الجنسين كنا فى الأصل صورا من قطعة واحدة أنبعثت من الأرض (شذرة ٦٢ ديلز ، وعلى الأخص ف ٥ ، ٤. راجع فقرة ٦١، ولوكريس ٥ ، ٨٣٩)

البشرية كانت تتضمن ثلاثة أنواع ، لا اثنين هما الذكر والأنثى ، كما هى
١٨٩ الحال الآن . كلا ، لقد كان هناك علاوة على ذلك نوع ثالث يسهم فى
هـ الجنسين الآخرين مجتمعين ، ولا يزال اسمه باقيا حتى اليوم ، على الرغم
من أنه قد اختفى ،ففى ذلك العهد البعيد كانت الخنثى جنسا متميزا ، وكانت
من ناحية الصورة ، وكذلك من ناحية الاسم ، تسهم فى الجنسين
الآخرين ، تسهم فى الذكر والأنثى فى آن واحد ، واليوم على العكس لا يعدو
ذلك أن يكون اسما ملطخا بالعار [1] . ثانيا : كانت صورة كل من
هؤلاء الناس قطعة واحدة بظهر مستدير وجوانب دائرية ، وكانت لهم أربع
أيد، ولهم من السيقان عدد مساو لعدد الأيدى ، وكان لهم وجهان فوق
١٩٠ رقبة ذات استدارة كاملة ، ويشبه أحدهما الآخر تشابها مطلقاً ، بينما كان
أ الرأس ، الملتصق بهذين الوجهين ، الموضوع أحدهما مقابلا للآخر ،
واحدا ، وكان لهم أربع آذان ، وكانت عوراتهم مزدوجة [2] . وأخيرا
كان الباقى كله على مايسمح ذلك بتصوره . أما عن مشيتهم . فكانوا

---

(١) وهو اسم الرجل المخنث الداعر بما ينافى الطبيعة.

(٢) يخص هذا الوصف الأجناس الثلاثة المتميزة. راجع ١٩١ جـ ،لاسيما النهاية. وينتج عن الترقيم التقليدى فى البداية معنى آخر : لقد كانت صورتهم بأكملها مستديرة ، وكانت خصورهم وجوانبهم على هيئة دائرة . فالفكرة الأساسية، فيما يقال ، هى فى الواقع فكرة الكروية، كما يبين ذلك (١٩٠ ب) انتساب هؤلاء الناس الأوائل إلى الكواكب،ولكن الأمر الذى يسود القطعة فى رأينا هو المقابلة بين إنسان كامل وقطع (إلى اثنين أول الأمر ثم إلى أربعة إذا أستدعى الأمر) . وهذا ماتثبته علاوة على ذلك المقارنة بأنباذوقليس .أما المقابلة بين كروى ونصف كروى ،فهى ثانوية، أوحتها ،الفكرة التى تحتل منذ هذه اللحظة ذهن أريستوفان ، وهى أنه سيكون هناك تجزئة لما كان قطعة واحدة (راجع ١٩٢ هـ النهاية) ومن جهة أخرى لما كان من شأن هؤلاء الناس أن يكونوا على غاية القوة ،ولما كانوا أجناسا ثلاثا ، فهو يرى فيهم أبناء الكواكب ، وبالطبع أبناء الثلاث الرئيسية منها .

إما يتقدمون فى خط مستقيم ، كالحال الآن ، فى أحد الاتجاهين ، أو عندما تعرض لهم الرغبة فى الإسراع ، كانت مشيتهم عندئذ تبدو كهذا النوع من الدحرجة ، التى يتدحرجون فيها على شكل عجلة بدوران السيقان ، التى تعيدهم إلى الوضع المستقيم . ولما كان لهم فى ذلك الوقت ثمانية أطراف يستخدمونها نقط ارتكاز، فإنهم كانوا يتقدمون بسرعة بتدحرجهم على شكل عجلة . والآن ، لم كانت هذه الأجناس ثلاثة ومركبة على هذا الوجه ؟ إن

١٩٠ سبب ذلك هو أن الذكر كان أصلا من نسل الشمس ، والأنثى من نسل

ب الأرض ، وفى النهاية ، كان ذلك الجنس المشترك بين الجنسين ، من نسل القمر ، نظرا لأن القمر يسهم هو أيضا فى الكوكبين الآخرين . وإذا كان ، على وجه التحديد ، هؤلاء القوم ذوى استدارة فى تركيبهم ومشيتهم ، فإن ذلك يرجع إلى تشابههم مع آبائهم هؤلاء . وكانوا تبعا لذلك مخلوقات ذوى قوة ومقدرة هائلتين ، وكانت كبرياؤهم بالغة ، ووصل بهم الأمر أنهم هاجموا الآلهة . والقصة التى يرويها هوميروس عن أفيالت وأتوس[1] ومحاولتهما

١٩٠ تساق السماء ، تتعلق بأهل ذلك العصر ؛ فقد أرادوا فى الواقع مهاجمة الآلهة ،

حـ ولذلك أخذ زيوس والآلهة الآخرون يتشاورون فيما يجب أن يفعلوه ، وكانوا فى حيرة شديدة من أمرهم ! فلم يكن فى الواقع فى مقدورهم لا أن يهلكوهم ، ولا أن يصعقوهم ، كما فعلوا بالعمالقة ، وأن يستأصلوا شأفتهم ، لأنهم يفقدون بذلك التكريم والقرابين التى تأتيهم من البشر ،

---

(١) كان هذان الجباران أخوين ، وقد وضعا ، وهما لا يزالان مراهقين ، جبل أوسا وفوقه سلسلة جبال بيليون على جبل الأولمب (الأوذيسا ق ١١ ، ب ٣٧٥ وما بعده)

ولا أن يقبلوا زهوهم . وبعد أن بذل زيوس فى ذلك مجهودا شاقاً جداً، أخذ فى الكلام فقال : « إذا لم أخطىء ، أظننى قد وجدت وسيلة ليمكن أن يكون هناك بشر ، وأن يضع هؤلاء فى الوقت نفسه حدا لتمردهم وذلك بإضعافهم»

١٩٠ واستطرد قائلا : سأقطع كلا منهم فـلا شطرين ، وبذلك يصيرون أشـد

د ضعفاً ، وفى نفس الوقت ينتجون لنا إنتاجا أوفر بسبب تزايد عددهم. وهكذا سوف يمشون منتصبين تماما على ساقين. ولكن إذا ما رأيناهم يتمادون بعد ذلك فى زهوهم، ولا يدعوننا فى سلام ، فسوف أشطرهم حينئذ مرة أخرى إلى شطرين ، بحيث يسيرون بعدئذ على ساق واحدة ، وهم يحجلون ».

١٩٠ وبعد هذه الكلمات شطر الناس شطرين ، على طريقة الذين يقطعون ثمرة

هـ العبيراء، لأجل حفظها، أو كما تشطر البيضة بشعرة حصان[1]. ثم كلف أبولون أن يدير الوجه ونصف الرقبة نحو القطع لدى جميع من شطرهم على هذا النحو، فيصير الإنسان أكثر خضوعا، لأنه يرى دائما أمام عينيه التجزئة التى حلت به. أما بالنسبة للآثار الأخرى للعملية، كان على أبولون أن يقوم بعلاجها[2]. فأدار

---

(١) جزء غامض . أولا : لقد اعتقد الناس لمدة طويلة فى بداية الأمر أن المقصود هو البيض المشطور شطرين والمحفوظ فى الملح . ولكننا نرى من إشـارة صريحة لدى النحوى بولوكس (نهاية القرن الثانى بعد الميلاد) وفى القاموس الأفلاطونى لتيماوس (القرن الرابع فى بدايته) أن ما كان يحفظ على هذا الشكل ، وطريق الشطر ، هو الفواكه ، أما عن ثمرة النبيراء فليس ذلك بأكيد . ثانيا : أما قطع البيضة المسلوقة بالضرورة بشعر الحصان ، فربما كان هـذا القول مثلا. وفى كلتا الحالتين يتعلق الأمر بعملية يمكن أن يقسم الإنسان السوى بها إلى قسمين لن يلتئما بسهولة بعد فصلهما، ليكونا من جديد الإنسان الأصلى، لأن كلا منهما أصبح إنسانا مستقلا.

(٢) كلف أبولون بهذه الرسالة لأنه إله شاف (كرتيل ٤٠٥ أ ب) . وكان من بين ألقابه المسعف الذى يزيل الآلام .

إذن الوجه ، وقد جمع كل أطراف الجلد على ما يسمى اليوم البطن، وتصرف كما لو كان بإزاء كيس نقود، يقفل بخيط ، ثم شد الأطراف بقوة حول فتحة وحيدة، فتحت فى وسط البطن، وهى بالضبط ما يطلق عليه السرة. وعلاوة على
١٩١ ذلك ، لما كان هناك ثنيات ، فإنه كان يمحو الجزء الأكبر منها بالصقل. وقد
أ شكل الصدر مستخدما فى ذلك آلة ، كتلك التى يستخدمها الأسكاف لصقل ثنيات الجلد على القالب[١]. إلا أنه كان يترك عددا قليلا منها ،وهى التى تحيط بالبطن ذاتها ، وبالسرة لتكون أثراً يذكر بالحالة القديمة .

وفى هذه الظروف شطر الكائن الطبيعى بالتقسيم شطرين . وحينئذ كان كل نصف يتوق إلى نصفه، ويلحق به ، ويلف كل منهما ذراعيه حول جسد الآخر، راغبين ألا يكونا سوى كائن واحد ، وكانا ينتهيان بالموت جوعا، وبصفة عامة
١٩١ إلى العجز عن العمل، لأنهما كانا لا يريدان أن يعمل أحدهما شيئا بدون الآخر.
ب وكلما كان يحدث أن يموت أحد النصفين، ويعيش الآخر بعده، فإن النصف الباقى على قيد الحياة كان يبحث عند ذلك عن نصف آخر، ويتشابك معه ، عند ما يصادفه دون اهتمام بأن يكون نصف كائن أنثى كاملة (هو باختصار ، ما نسميه اليوم على وجه التحديد امرأة) أو نصفا لرجل. وعلى هذا النحو أخذ النوع فى الانقراض. ولكن زيوس شعر بالشفقة نحوهم، ففكر فى حيلة جديدة؛ فنقل
١٩١ عوراتهم إلى الأمام، إذ كانت فى الواقع حتى ذلك الحين فى الناحية الأخرى، وأصبح
حـ أحدهما ينجب من الآخر، بعد أن كان التكاثر والإخصاب من عمل الأرض، كما هى الحال عند الصراصير[٢]. وها هو ذا قد نقلها إلى الأمام، كما تعرفون ، بما

---

(١) آلة تشد الجلد، وآلة تمحو ثنياته.

(٢) لأن الارض التى تتلقى البيض، الذى يفقس فيها، كانت بالنسبة للأوائل من البشر وسيطا =

يسمح للناس أن يستخدموها ليزنجب بعضهم من بعض ، أى أن يحدث الإخصاب فى الأنثى عن طريق عضو التذكير . وكان هدفه هو هذا : لابد أن ينتج عن التزاوج ، إذا التقى رجل مع امرأة ، توالد وتكاثر للنوع ، وفى نفس الوقت إذا التقى ذكر بذكر ، أن يكون إشباع الرغبة هو على الأقل ثمرة اتصالهما ، وأن تسمح لهما فترة الراحة هذه، عندما يتوجهان نحو العمل ، بأن يهتما بكل ما بقى من أمور الحياة . فمن الأكيد إذن أن حب ١٩١ البشر بعضهم لبعض ، تأصل فى قلوبهم منذ ذلك الوقت السحيق ، ذلك د الحب الذى يجمع شمل طبيعتنا الأولى، وهو الحب الذى يسعى إلى أن يجعل من مخلوقين مخلوقا واحداً ، ويصير على هذا الوجه ، شفاءا للطبيعة البشرية.

مختلف الوان الحب مفسرة بالحالة الأولية للانسانية :

« إن كل واحد منا ، تبعا لذلك ، جزء مكمل . وقسيم لإنسان [1]، قطع على الطريقة التى قطع عليها نوع من سمك موسى ، وهو نصف شىء واحد . وينتج عن ذلك أن كل قسم دائب فى البحث عن الجزء المكمل له،أى عن نصف ذاته . وهكذا فإن هؤلاء الرجال، الذين هم عبارة عن قطع من ذلك ١٩١ المخلوق المختلط، الذى أطلق عليه وقتئذ، كما قلت لكم، اسم الخنثى، محبون جميعا للنساء. ه والى هذا النوع من الرجال ينتسب أكثر الزانين، وبالمثل ينحدر من هذا النوع جميع النساء اللاتى يحببن بدورهن الرجال،وكذا النساء الزانيات. أما عن أولئك

= يخضع بدرجة أكبر للمصادفة ؟ فهل تلتقط الأنثى البذرة من الارض ؟ إذا لم يكن هناك اتحاد بين الجنسين ، فلا يكون التوالد على الأقل عن طريق الأرض ، كما هو الحال عند أنباذوقليس مثلا ، أو عند أفلاطون فى أسطورة محاورة السياسى ٢٧١ أ ب ، ٢٧٤ أ

(١) بخلاف الحالة الموصوفة فى ١٩١ أ ب

النساء اللاتى هن عبارة عن قطع من امرأة فإنهن لا يعرن الرجال أقل التفات
بل بالأحرى يملن على العكس الى النساء ، وهذا النوع هو الذى نشأت عنه
الصديقات العزيزات لتلك السيدات . وأخيرا كل من يكون شقاً لذكر يبحث
عن الذكور ، وهذا الأخير ، بينما هو طفل صغير ، يسعى الى الرجال، ويجد
١٩٢ لذة فى مضاجعتهم وفى معانقتهم ، لأنه شطر مصغر من الذكر الأصلى. وليس
أ هناك بين الأطفال والمراهقين من هم أحسن منهم ؛ لأن طبيعتهم على
أعلى درجة من الرجولة . وهناك فى الحقيقة أناس يقولون : إنهم فجرة ،
وهذا خطأ ؛ لأنهم لا يتصرفون على هذا النحو بدافع الفجور ؛ ولكن على
العكس لأن فيهم جرأة ، وفيهم شجاعة الرجال. ويسلكون مسلك الذكور.
ويبادرون إلى البحث عمن يماثلهم . وليس هناك من شىء يؤيد ذلك
تأييدا أقوى مما يلى : إن الأفراد من هذا النوع ، عند اكتمال تكوينهم ، هم
وحدهم الذين يتكشفون عن رجال بتطلعاتهم السياسية . وعند ما يبلغون
١٩٢ سن الرجولة ، يحبون الغلمان ، ولا يكترثون عن طبع بالزواج والأبوة،
ب ولا يتخلون عن عدم اكتراثهم الطبيعى إلا تحت ضغط سلطان العرف .
وهذا لا يمنعهم أن يجدوا أيضا مصلحتهم فى قضاء حياتهم جنبا الى جنب فى
العزوبة ، وعلى هذا الوجه باختصار يكون حب الغلمان وإعزاز المحبين هما
صفتا مثل هذا الرجل ؛ لأنه لا يكف عن أن يتعلق بمن يمت إليه بصلة .

« وإذا وضعت المصادفة إذن فى طريق كل واحد النصف الذى هو موضوع
الحديث ، وهو بالتحديد نصف ذاته ، حينئذ ينتابهم جميعا، لا محب الغلمان
١٩٢ فقط ، شعور مدهش جدا، شعور بالصداقة والقرابة والحب . وهم يأبون،
حـ إن جاز التعبير. أن يسمحوا أن نفصل أحدهما عن الآخر،ولو لفترة وجيزة.
وبالمثل فان الذين يواصلون حياتهم كلها معاً هم أناس لا يستطيعون حتى

الإفصاح عما يرغب كل منهما أن يحصل عليه من الآخر . فلا يمكن فى الواقع أن يعتقد أحد الاشتراك فى المتعة الحسية . وهى فى نهاية الأمر الشىء الذى من أجله يرضى كل منهما أن يعايش الآخر، وفكره يفيض بالعناية إلى هذا الحد . ولكن بالأحرى تتوق أنفسهم بوضوح إلى شىء مختلف تماما ، شىء ١٩٢ تعجز عن الإفصاح عنه ، ولكنها تتكهن به ، وتدركه إدراكا غامضا . بل د افترضوا أيضا أنه بينما هما يرقدان فى فراش واحد ، يقف هيفايستوس (١) حاملا أدواته، وموجها اليهما هذا الكلام «أى شىء يتمنى كل منكما أن يحصل عليه من الآخر ؟ » وافترضوا أيضا ، أنه عندما رآهما فى حيرة ، تابع كلامه بهذه العبارات : « أليس ما ترغبان فيه حقاً هو أن يتوحد، ما أمكن ، كل منكما مع الآخر ، بحيث لا يهجر أحدكما الآخر لا ليلا ولا نهارا ؟ وإذا كان هذا فى الواقع ما ترغبان فيه ، فإنى أستطيع أن أصهركما معا ، وأن أوحدكما ١٩٢ على نفخات كبرى (٢) . بحيث، وأنتما اثنان الآن ، تصيران شخصا واحدا، هـ وكل منكما يعيش، مادامت حياتهما ، فى صحبة الآخر ، كأنكما لا تكونان الا فردا واحدا ، وأن تكونا هناك فى هاديس بعد موتكما ، شخصا واحدا ، بدلا من شخصين، بأن يدرككما موت مشترك .. حسنا ! انظرا إذا كان هذا هو ماتتوقان إليه ، وإذا كان من الممكن أن تقنعا بمثل هذا المصير .. ونحن

---

(١) هيفايستوس هو فولكان عند اللاتين ، أى إله التعدين والحدادة

(٢) قد يفهم من النص على ضوء أرسطو : أن أجعل منكما طبيعة واحدة (راجع ١٩١ أ خاصة النهاية ، د) وهذا كما يحدث عندما نحصل على البرونز بإذابة النحاس والقصدير معا . ولكن يبدو أن أفلاطون يريد بالأحرى أن يحدد فكرة الاندماج بصورة محسوسة للعملية الخاصة بتحقيقه .

نعرف تمام المعرفة أنه عند سماع هذه الكلمات ،لن يكون هناك فرد واحد يرفض ذلك ، ويتمنى ، كما هو واضح ، شيئاً آخر ، ولكن سيرى كل منهما على العكس أنه بكل بساطة قد سمع تعبيرا لما كان يتمناه على وجه الإجمال منذ عهد بعيد ، وهو ألا يكون كل من الاثنين ، باتحاده وانصهاره مع المحبوب إلا كائنا واحداً .

« والذى يفسر فى الواقع هذا الشعور هو طبيعتنا الأصلية ، تلك التى ذكرتها منذ قليل . وهى أننا كنا قطعة واحدة. ولذلك فإن رغبتنا فى هذه الوحدة، ١٩٣ ومحاولتنا الحصول عليها ،هو ما نسميه الحب . نعم ، إنى أكرر أننا كنا من أ قبل كائنا واحدا ، ولكن الله قد فرق اليوم وحدتنا بسبب خبثنا . كما فرق اللاسيديون الأركاديين . وعلينا أن نخشى ، إذا قصرنا فى واجبنا نحو الآلهة ، أن ننشق مرة أخرى نصفين ، وأن نتجول ، عندما نشطر إلى شطرين خلال خط الأنف ، مثل أولئك الناس ، الذين نراهم منقوشين على الأعمدة فى وضع جانبى،ويكون لنا نصيب السلامى . هذه هى الأسباب التى من أجلها ينبغى أن نوصى كل إنسان أن يتقى الآلهة [١] فى كل ١٩٣ الأمور ، كى ينجو من أحد الاحتمالين ، وينجح فى تحقيق الآخر ، باتخاذ ب الحب مرشدا وقائدا . وليبق كل إنسان بعيدا فى سلوكه عن معارضته (وعلى ذلك فمن يعارض الحب يجعل نفسه عرضة لمقت الآلهة) لأننا إذا صرنا أصدقاء إله الحب ، واتفقنا معه ، فإننا سوف نكتشف أو سوف

(١) إن الإلحاح الذى يوصى به أريستوفان فى ثلاث مواضع (أ ـ ب ـ د) بالتقوى نحو الآلهة يتلاءم حقا مع نظريته ،إذ لما كان الكفر قد أفقدنا وحدتنا الاصلية . فسوف يعيدها الحب، ولكن فقط إذا لم نستحق عقوبة جديدة أشد فاعلية أيضا .

تقابل المحب بين الذين هم حقاً محبوبونا ، وهـــو أمر لا يحققه فى أيامنـا إلا القليل من الناس ، بشرط أن يمتنع أريكسيماخوس عن أن يجعل مما قلته كلاما مضحكا ، بحجة أن ذلك مقصود به بوزانياس وأجاتون . ومع ذلك يحتمل أن يكون هذان بالتحديد من أولئك القلائل ، وأن يكون أحدهما
١٩٣ كالآخر ذكر بالطبع[1] . وعلى ذلك فإنى أقول، عندما أفكر فى جملة الرجال
جـ والنساء، إن مايشرط لكى يصبح جنسنا سعيدا هو أن نصل بالحب إلى غايته، وبالنسبة لـكل منا ، أن يقابل المحبوب المفضل عنده ، وباختصار أن يعود إلى طبيعته الأصلية . فإذا كان ذلك هو خير ما يكون ، فلا بد أن يكون الأفضل فى هذه الأحوال الراهنة هو الأشد تقاربا فى لقائه ، وهو لقـــاء محبوب تتفق طبيعته وتطلعاتنا.

١٩٣ « إننـا إذ نمجد الإله ، الذى هو الخالق الحقيقى لهـــذه النعمة ، نمجد
د عن حق إله الحب ، الذى يقدم لنا فى الحاضر أكثر الخدمات ، بقيادتنا إلى طبيعتنا ، وهو الذى ندين له ، فيما يختص بالمستقبل بأعرض أمانينا . فعلينـا أن نكون أتقياء نحو الآلهة ، فيردنا إلى طبيعتنا الأولى . ويشفينا ويكفل لنا سعادتنا الكاملة .

استراحـة :

« ثم استأنف حديثه قائلا : هاك يا أريكسيماخوس حديثى عن الحب : وهو حديث من نوع آخر ، يخالف حديثك . ولقد طلبت إليك ألا تجعل
١٩٣ منه موضوعا للملهاة ؛ ثم أليس علينا أيضا أن نستمع إلى كل واحد من الباقين

---

(١) إشارة إلى حب بوزانياس لأجاتون (راجع ١٧٧ د) وهما يكمل أحدهما الآخـر ، إذ هما الاثنان ينتميان إلى ذكر أصلى ، (راجع ١٩١ ج) ، ويختلف أجاتون التسموخورى عن ذلك تماما .

ه بل بالأحرى كل من الاثنين ، حيث أنه لم يبق سوى أجاتون وسقراط.

فأجاب أريكسيماخوس نقلا عن أريستوديموس:

ـــ حسناً ! سأطيعك : فقد سرنى فى الواقع ما سمعت من حديثك ! بل لو لم تكن خبرتى قد علمتنى ما هى موهبة سقراط ، وكذلك أجاتون ، فى شئون الحب ، لخشيت خشية شديدة أن أراهما فى حيرة من الكلام ، حيث أنه قد قيلت أشياء كثيرة ومتنوعة للغاية . ومع ذلك فإنى لا أفقد الثقة بهما.

١٩٤ حينئذ شرع سقراط فى الكلام : من الحق يا أريكسيماخوس أنك

أ كنت رائعاً فى منافستنا فى المديح . ولكن إذا بلغ بك الأمر ما بلغه بى ، أو على الأصح ما سيبلغه بى بعد أن يلقى أجاتون خطابه الرائع ، لخفت خوفا شديدا ، كما هى حالتى الآن .

فهتف أجاتون :

ـــ إنك تريد أن تصيبنى بتعويذة يا سقراط [١] وتضايقنى بفكرة ما يعانيه جمهورنا من انتظار طويل للخطاب الرائع الذى يزعمون أنى سألقيه .

فقال سقراط :

١٩٤ ـــ فى الواقع ، سأكون يا أجاتون نساء تماما أنا الذى رآك على غاية

ب الشجاعة والفخر ، عندما كنت تعتلى المنصة مع ممثليك [٢] ، وعندما كنت تتطلع إلى جمهور كبير ، فى الوقت الذى كنت فيه بسبيل أن تقدم له عملا من

---

(١) إنك بإفراطك فى حسن الظن بى ستكون شؤما على . راجع فيدون ٩٥ ب . ومن جهة أخرى كثيراً ما يظهر سقراط فى مؤلفات أفلاطون بمظهر الساحر والعزام (كارميد ١٥٥ هـ — ١٥٧ جـ ، ١٧٦ ب ؛ مينون ٨٠ أ ب ؛ فيدون ٧٧ هـ وما بعدها.

(٢) يقدم الشاعر قبل المسابقة ممثليه وجوقة منشديه .

أعمالك الفنية ، وبدون أن تتأثر أدنى تأثر ، إذا ما رحت أتصور الآن أن الاضطراب سوف يتملكك أمامنا ، ونحن حفنة من الناس !

فأجاب أجاتون فوراً :

— يا للعجب ! يا سقراط ، إنى أرجو ألا تعتبرنى ممن سيطر عليهم المسرح، بحيث لا أعرف أن جماعة صغيرة من الأذكياء،فى نظر رجل عاقل، أشد مدعاة للخوف من مجموعة من الأغبياء .

فقال سقراط :

١٩٤ — يا أجاتون ، إنه أمر قبيح حقاً من جانبى أن أجد أنا لدى الرجل، ج الذى هو أنت ، عيباً ما فى فصاحتك ؛ وعلى العكس ، إنى أعرف تماما أنه إذا حدث أن قابلت أناساً تعتبرهم حكماء، فإنك تكون قد اعتبرتهم بلاشك اعتباراً يفوق اعتبارك للجمهور ؛ وإن ما أخشاه بالأحرى هو ألا نكون نحن هؤلاء الحكماء ؛ لأننا كنا هناك ، وكنا ضمن الجم الغفير ، ولكن إذا ما قابلت آخرين ، حكماء هذه المرة ، فإنى أعتقد حقاً أنك ستحمر خجلا أمامهم إذا اعتقدت (ولنسلم بذلك) أنك مسئول عن فعـــل قبيح ما ، ما قولك فى هذا ؟

فأجاب : إنها الحقيقة .

١٩٤ — بينما لا تحمر خجلا أمام الجمهور عندما تشعر أنك مسئول عن د عمل قبيح ؟

وها هو ذا فيدروس يتدخـــل نقلا عن رواية أريستوديموس ، فى هذه اللحظة قائلا :

- يا عزيزى أجاتون ليس عليك إلا أن تجيب على سؤال سقراط،فيصبح بعد ذلك سير ونهاية مايشغلنا هنا لا يثير لديه أى اهتمام : بشرط واحد ،

وهو أن يحدث من يحدثه ، وبصفة خاصة ، إذا كان هذا المتحدث غلاماً جميلا. ومن جانبي فإني أسلم بأني أجد لذة في حديث سقراط ، ولكني مضطر، من أجل إله الحب ، كل الاضطرار أن أهتم بالاحتفال بتمجيده ، وأن أجمع من كل فرد منكم على حدة ، حصته من الحديث ، فليقم كل منكما بواجبه نحو الإله ، وحينئذ ، لا قبل ذلك ، يكون كل منكم حرا في التحدث .

١٩٤ فقال أجاثون :

ه — بالله ! إنك مصيب يافيدروس ، وليس هناك ما يمنعني عن الكلام ، إذ أنه سيبقى مكان لي فيما بعد لأن أحادث سقراط مرات كثيرة .

خطبة أجاتون

« أجل أما أنا فإنى أصر أولا على أن أقول كيف ينبغى أنأ تكلم ، ثم أتكلم بعد ذلك . فأنا أرى ، فى الواقع ، أن جميع من تحدثوا حتى الآن لم يحتلفوا بتجميد الإله ، ولكنهم هنأوا البشر على النعم، التى أسبغها عليهم هذا الإله . أما عن خصائص طبيعته ،التى بموجبها وهبهم تلك النعم ، فلم يتحدث
١٩٥ عنها أحد . إلا أن الطريقة الصحيحة الوحيدة للتمجيد ، فى أى نوع ، وفى
أ أى موضوع كان ، هى أن نفسر مايمكن أن تكون عليه طبيعة السبب ، الذى يدور حوله الحديث ، لكى يحدث الآثار التى هو علتها (١) .ويجمل بنا نحن أيضا أن نقوم ، بهذه الطريقة ، بالثناء على الحب ، وأن نتحدث أولا عن طبيعته ثم عن نعمه .

طبيعة الحب :

« إنى أوكد إذن أن الحب من بين جميع الآلهة ، وهم كلهم سعداء (إذا سمحت عدالتهم بقـــول ذلك دون إثارة غيرتهم(٢)) هو الأسعد لأنه من بينهم الأجمل والأفضل ، وهو الأجمل لأن طبيعته تتفق تماما وما سأقول . أولا ، إن الحب يا فيدروس هو أحدث الآلهة سنا ، والدليل القاطع على
١٩٥ ما أقول يقدمه هو بنفسه. إنه ذلك الفرار الذى يفر به من الشيوخة، وهى
ب كما تعرفون معرفة كافية ، سريعة وتتقدم إلينا ، على أى حال ، بأسرع مما ينبغى ، ونرى أنه أمر طبيعى أن يمقت الحب الشيخوخة، بل وألا يقترب منها ، ولو طالت المسافة بينهما . وهو على العكس يتعلق بالشباب ، و يتخذ

---

(١) لقد علمته البلاغة، كما علمت بوزانياس، أن يبدأ بعرض للموضوع وبتخطيط لعناصره .
(٢) أنظر ١٨٠ هـ

منه صحبة دائمة : وهناك بعض الصحة فى المثل القـــديم الذى يقول : إن الشبيه يقترب دائما من شبيهه(١) أى نعم ! إذا كنت متفقاً فى كثيرمن النقط الأخرى مع فيدروس ، فإنى لا أوافقه فى هذه النقطة ، وهى أن الحب أقدم
١٩٥ من كرونوس وجابيه ، بل على العكس أعلن أن الحب أصغر الآلهـة ،
جـ سناً ، وأن شبابه أبدى ؛ وأن هذه المشاجرات القديمة التى يقصها هزيود . وبارمينيدس عن الآلهة تخص ، على العكس الحاجة لا الحب ، على فرض أن رواياتهم صحيحة : فإن تلك الحوادث المتعلقة بتقطيع الأطراف والسلسلة المتبادلة ، وكل أعمال العنف الكثيرة هذه (٢) ، لم تكن لتقع إذا كان الحب موجوداً بينهم ، بل بالأحرى لو كان بينهم، لساد السلام والصداقة بينهم، كما هى الحال الآن . والحال منذ ذلك العهد الذى سيطر فيـه الحب على الآلهة.
١٩٥ وهكذا لاشك فى أن الحب شاب ، وهو ليس شاباً فحسب ، بل هو علاوة
د على ذلك رقيق؛ ولكن يعوزه شاعر ،شاعر مثل هوميروس ليجلو للأنظار رقته الإلهية ! وقد قال هوميروس عن « آتيه » : إنها ليست إلهة فحسب ، بل إنها رقيقة أيضاً ، على الأقل إن قدميها رقيقتان ؛ والشاهد على ذلك قول الشاعر... « إن قدميها يقينا رقيقتان ؛ إذ أنها لاتجرى على الأرض ،أى نعم

---

(١) هذا المثل أخذه ليزيس من الأوديساف ١٧ ، ب ٢١٨ ، ولكن يلاحظ فيه أيضا الانتقال الفلسفى . وهذا فى الواقع مبدأ هام عند أنبادوقليس وأصحاب مذهب الذرة.

(٢) وهو يعنى تقطيع كرونوس لأطراف أورانوس وسلسلة أخوية سيكلوب وسانبرا وافتراس أولاده ، وحرب زيوس والعمالقة ... الخ. راجع هزيود نسب الآلهه ١٥٤ — ١٨٢ ، ٤٥٩ — ٤٩١ ، ٥٠١ — ٥٠٣ ، ٦١٧ — ٦٢٣ ، ٦٢٩ وما بعدها) . ولم يبق فى هذا الموضوع شىء من مؤلفات برمينيدس .

ط

١٩٥ إنها تسير فوق رؤوس الناس (١) ! ، وهو ، فى رأيى يظهر إذن رقتها بدليل
ﻫ قاطع ؛ وهو أن الإلاهة لاتسير على شىء صلب ، ولكن على شىء لين .
ولنقم بالتالى نحن أيضاً الدليل نفسه بالنسبة للحب ، فنقول إنه رقيق ، لأنه
لايسير على الأرض ، بل ولا على الرؤوس (وهى ليست شيئاً شديد اللين)
ولكنه يسير ويقيم فى أشد الأشياء لينا فى هذه الدنيا ، ذلك لأنه يتخذ
مقره فى الجانب المعنوى ، وفى نفوس الآلهة والبشر ، بل لايكون ذلك فى أى
نفس كانت دون تمييز ، ولكن إذا ماقابل نفساً فظة الأخلاق ، نأى عنها ،
بينما يبادر إلى الإقامة فى النفس الرقيقة . ولما كان الحب على اتصال دائم
بقدميه ، وبكيانه كله أيضاً ، بما هو أكثر رقة بين أرق الأشياء ، فهو
بالضرورة على رقة منقطعة النظير .

١٩٦ والحب كما ترون هو أصغر الكائنات سنا ، وأكثرها رقة ، اضيفوا الآن
أ بالنسبة لصورته أنه مرن (٢) . فلو كانت طبيعته صلبة لما أستطاع فى الواقع
أن يتثنى فى كل مناسبة ، ولا أن ينساب فى كل نفس ، دون أن تشعر أنه
يدخلها ، أو يخرج منها . ولدينا عن مرونته وطبيعته اللينة دليل يعتد به ، وهو
لطف مظهره ، ذلك اللطف الذى لا مثيل له (٣) ، والذى يتفق جميع الناس

---

(١) الإلياذه ف ٩ ؛ ب ٢٢ ومابعده . إن آتيه ابنة زيوس هى قدر الشقاء التى تسلك طريقها بهدوء فوق رؤوس البشر ، والتى تعوقهم وتصيبهم بالدوار ، دون أن يخطر ذلك على بال .

(٢) الكلمة المترجمة بمرن (andoyant) تعنى أيضا رطب humide ومائج أو متموج onduleux . إن الحب يتثنى حسب حدود الشىء الذى يضمه ، ويلتوى حسب ما للنفس التى يجتازها من نتوءات ، فهو إذن يتناسب معها ، والتناسب يسبب الجمال .

(٣) أو الذى يتوافر له لطف توافراً لامثيل له بين جميع الأشياء (أي أنه لايتوافر لأى بالدرجة التى يتوافر له بها) .

على القول . إنه يخص الحب . وهناك فى الواقع بين المظهر القبيح والحب خصومة مستمرة . أما عن جمال لون بشرته ، فإن حيـــاته التى يقضيها بين الأزهار تجعلنا نتكهن بها . ذلك أن الحب لا يهبط على مالا يزهر ، أو ١٩٦ على ما تجاوز فترة الإزهار من جسم أو روح ، أو أى شىء آخر ، فى حين ب أنه يهبط ويقيم حيثما كانت الأرض ثرية بالزهور والعطور.

« ولنختتم كلامنا عن جمال الإله : إن ماقيـــل فيه الكفاية ، وإن كان بعيداً جداً عن أن يكون كاملا ، ولكن يجب بعد ذلك أن نتحدث عن فضائل الحب .

« والنقطة الأساسية هى أن الحب لايرتكب ظلما نحو إله أو نحو إنسان ولا يعانى ظلما من ناحية إله أو من ناحية إنسان ، إذ ليس هناك عنف فيما ١٩٦ يقاسى من ألم ، إذا كان هناك ما يسبب له ألما ، فالعنف لايمس الحب ، ج وليس هناك أى عنف أيضاً فيما يفعل ، ويكون من طبعه ، لان الجميع ينقادون ، فى كل شىء وعن طيب خاطر ، لأوامر الحب . ولكن الاشياء التى يتوافق فيها طيب الخاطر مع طيب الخاطر ، هى تلك التى تعلن القوانين ، وهى ملكات المدينة ، أنها عادلة . ومن صفات الحب علاوة على العدالة الاعتدال الأكبر ، فقوام الاعتدال فى الواقع وفقاً لرأى الجميع السيطرة على الشهوات والرغبات ؛ إلا أنه ما من شهوة أقوى من الحب . ولكن إذا كانت الشهوات الأخرى من حيث هى أدنى ؛ تحت سيطرة الحب ؛ وإذا كان الحب على هذا الوجه هوالمسيطر ؛ مادام يمارس سيطرته على الشهوات والرغبات : فكيف لايكون على اعتدال لا مثيل له ؟ .

١٩٦ لننتقـــل إلى الشجاعة : إن إله الحرب آريس نفسه لايستطيع أن

د يجارى الحب [1] ، لأن آريس ليس هو الذى يستحوز على الحب ، ولكن الحب هو الذى يستحوذ على آريس ، وهذا الحب هو حب أفروديت ، كما يقال . إلا أن الذى يستحوز أرفع من الذى يستحوز عليه . ولما كانت شجاعة الإله، الذى يسيطر عليه الحب هى الأعظم ، ينبغى أن يقال عن الحب إنه شجاع إلى أقصى درجة من الشجاعة . هاهى ذى إذن مسألة عدل الإله ، واعتداله ، وشجاعته ، قد عولجت ، وتبقى مسألة مواهبه أو حكمته . وفى هذه الأحوال إذن يجب أن نبذل الجهد ما أمكن ، كى لا نقصر فى شىء .

١٩٦ أولا (لأنى أريد بدورى أن أكرم فنى ، كما كرم أريكسياخوس فنه) ، إن

ه الحب شاعر عظيم ، يبلغ به الأمر أن يحول الآخرين أيضا شعراء ، فليس هناك على الأقل أحد لا يصير شاعراً ، حتى ولو كان من قبل غريبا عن إلاهات الشعر ، إذا ما استولى الحب عليه . ومن الملائم أن نستخدم هذه الواقعة ، لنبين أن الحب عموما مبدع بارع ، فى كل مجال من مجالات الإبداع الفنى ،

١٩٧ لأن ما لا نملكه أو ما لا نعرفه ، لا يمكن أن نهبه لأحد أو نعلمه لآخر .

أ وهناك ما هو أكثر من ذلك : إنى أسألكم هل سنجد ، فيما يتعلق هذه المرة بخلق الكائنات الحية فى مجموعها ، من ينازع فى أن إحدى مواهب الحب أنه ينجب ويربى كل الأحياء ؟ ولكن لننظر من جهة أخـــرى إلى مختلف أنواع المهارة الفنيـة . ألا نعلم أن من كان هـذا الإله أستاذا له يبلغ شهرة ذائعة ، وأنه بالنسبة لآخر لم يمسه إله الحب ، فنصيبه أن يكون مغمورا ؟

١٩٧ نعم هذا مؤكد : ولقد أكتشف أبولون رمى السهام ، والطب والعرافة ؛

ب لأن الرغبة والحب كانا يقودانه، حتى أنه هو نفسه من تلاميذ هذا الإله العظيم

---

(١) شذرة من مسرحية تييست لسوفكليس [شذرة ٢٣٥ نوك٢]

تماما كما تـكون إلاهات الفنون فى الموسيقى ، وهيفايسيتوس فى فن الحدادة وآثينا فى فن النسيج ، وكذلك زيوس فى حكم الآلهة والبشــــر . ومن ثم أيضا جاءت تسوية خلافات الآلهة ، بعد أن ظهر إله الحب بينهم. ومن الواضح أنه حب الجمال ، حيث أن القبح لا يكون أساساً للحب . ولـكن حتى هـــذه اللحظة ، كما قلت فى بداية هذا الحديث ، كانت تحـدث لدى الآلهة ، كما تروى الأسطورة ، كثير من الأشياء الفظيعة ؛ لأن السلطان كان للحاجة ، ولـكن من اليوم الذى ولد فيه هذا الإله العظيم وجد حب الأشياء الجميلة ، ومن هنا نشأت كل الخيرات عند الآلهة وعند البشر .

نعم الحب :

١٩٧ « وهكذا يبدولى يا فيدروس أنه لما كان الحب فيما يختص بطبيعته أولا على
ﺣ جمال وفضيلة فائقين ، فهو بعد ذلك (١) مصدر مزايا أخرى من نفس النوع للكائنات الأخرى ، وقد خطر لى أن أعبر أيضاً بالشعر . فأقول :

يذشر السلام بين البشر ، ويبسط الهدوء فوق البحـار ، ويسكن الرياح ، ويهب المتألم الراحة والنوم (٢) .

١٩٧ إنه هو الذى يجـردنا من الاعتقاد بأننا غرباء فيما بيننـا ، وهو الذى
د يجعلنـا نفيض بالاعتقاد بأننـا ذوو قربى ، لأننـا فى ظل قانونه يجتمع

---

(١) إن ذلك وفقاً للخطة المرسومة ، التى عرضت ص ١٩٤ ﻫ ، وما بعـدها ، هو الجزء الثانى من خطاب أجاثون. والشرط، الذى يتحقق به التمجيد الحقيقى، هو أن نبين كيف أن نعم الشىء ، الذى نكرمه ، هى آثار طبيعته . وقد سبق أن ذكرت هنا فـكرة العلاقة العلية التى وردت فى البداية [١٩٥ أ]

(٢) يبدو أن هناك مقابلة بين الإنسان والبحر ، وبين الحـزن وهياج البحـر ، وبين النوم على فراش الإنسان والهـــدوء فوق البحـر . وقد وضعـت علامات الترقيم وفقا لذلك .

دائماً بعضنا مع بعضنا الآخر فى اجتماعات مماثلة لهــذا الاجتماع : وأنه هــو مرشدنا فى الحفلات ، وفى الأناشيد ، وفى تقديم القرابين : هو صانع الطبع الرقيق، وطارد الطابع الخشن، وهو يجود بالعطايا اللطيفة وعاجز عن أنه يأتى هبات ذات نوايا سيئة ، وهو لطيف فى طيبته ، وموضع تأمل عند الحكماء ، وموضع إعجاب لدى الآلهة ؛ وهو موضع حسد لمن حرموا منه ، وكنز ثمين عند الذين سعدوا بنصيب منه . وهو عند الأطفال رفاهية

١٩٧ ورقة واشتياق وضروب لطف ، وضروب ولع ، وعاطفة . وهــو يهتم

هـ بالأخيار ، ولا يكترث بالأشرار ، وهو فى حالة التعب والقلق وفى تأجج العاطفة، وفى حالة التعبير(١) تكون يده على الدفة، متأهباً للمعركة ، وهو فى آن واحد سند وأفضل المنقذين ، وهو مبدأ النظام عند مجموع الآلهة وعند البشر. وهو أجمل وأفضل قادة جوقة المنشدين ، وهو الذى يجب أن يتبعه كل منا ، بتمجيدة بما يستحقه من أناشيد ، ويؤدى دوره فى الغناء، الذى يفتن به هذا الساحر عقول الآلهة، كما يفتن عقول البشر.

« لتكن هذه الخطبة ، وهى من تأليفى يافيدروس قربانى للإله » وهى خليط من الخيال فى بعض المواطن ، ومن الجد فى مواطن أخرى . وقد حرصت فيها على الكمال ما أستطعت إلى ذلك سبيلا .

(١) يريد المترجمون بتصحيح هذا الجزء أن يجعلوا فكرته أشد منطقا . ولكن هل يهتم أجاثون كثيرا بالمنطق إهتماما شديدا ؟ فهو يبحث عن قواف ووزن ، وهى تأثيرات بلاغية ، وفيما يلى على الأرجح جملة تداعى الصور : لأن الحب يكسب القوة والجرأة ، ويلهب القلوب، ويحل عقدة اللسان، ولما كان من جهة أخرى يريد الإرساء فى ميناء، وهو ربان المركب، فسيكون كذلك ، إذا أقتضى الأمر ، جنديا فيها .

تدخل سقراط :

١٩٨ ثم قال أريستوديموس « وبعد أن انتهى أجاتون من حديثه قامت بين
أ الحاضرين ضجـــة استحسان ، تدل على أن أقوال الشاعر الشاب كانت جديرة به وبالإله . وعند ذلك ، أخذ سقراط فى الكلام فقال ، وعيناه متجهتان ناحية أريكسياخوس « هل تجدنى يا ابن أكومين ، قد تركت نفسى من هنيهة أستسلم لخوف لا داعى له (٣) ، بل بالأحرى ألم أقل كلاما ينطوى على نبوءة عندما قلت ، منذ قليل عن خطبة أجاتون إنها سوف تكون حديثا رائعاً ، وإنى سوف أجدنى فى حيرة ؟

فأجاب أريكسياخوس :

— لقد كنت نبيا فى إحدى النقطتين ، فيما أعتقد ، عندما أعلنت أن أجاتون سيجيد الكلام . أما فيما يختص بضرورة وقوعك فى حيرة فأنا لست مقتنعاً بذلك .

١٩٨ ورد سقراط على الفور :

ب — ما عساى أن أصنع يا أريكسياخوس الموفق حتى لا أقع فى حيرة سواء أنا أو أى شخص آخر ، عليه أن يتحدث بعد إلقاء خطاب فى مثل ذلك الجمال ، وعلى مثل ذلك التنوع ؟

إن كل شىء فى هذا الخطاب كان رائعـــاً ، لا على نفس الدرجة من الحق ، ولكن من ذا الذى لا يفتن ، عند الاستماع إلى خاتمة الخطاب ، بجمال الكلمات والعبارات ؟ وبالنسبة لى ، بينما كنت أفكر فى عجزى عن أن أقول
١٩٨ أى شىء بعد ذلك يقرب فقط فى جمـــاله من كل ذلك ، كنت فى الواقع

(١) راجع ١٩٤ أ ، وأيضا ١٧٧ ﻫ . لأن سقراط يقلد فى سخرية أسلوب أجاتون .

حـ لخجلى على وشك الانصراف خفية ، إذا كنت قد وجدت إلى ذلك سبيلا . فهذا الخطاب يعيد إلى خاطرى أيضا ذكرى جورجياس ، لدرجة أنه يثير فى عين الانطباع، الذى يتحدث عنه هوميروس : نعم لقد تملكنى رعب أن أن ينتهى أجاتون فى خطابه بأن يلقى على خطابى نفس رأس جورجياس الخطيب الرهيب ، فيجعل منى، بتجريدى من صوتى، حجراً حقيقياً .

نقد اجمالى للخطب السابقة :

« حينئذ أدركت إلى أى حد كنت مضحكا، عندماتعهدت لكم أنأكون
١٩٨ ضمنكم ، لأقوم بدورى بتمجيد الحب ، وكذلك عندما كنت أتحدث
د عن نفسى كرجل ممتاز فى مادة الحب ، أنا الذى كان جهله — كما تبين لى بوضوح — كاملا فيما يتعلق بمسألة معرفة كيف يجب أن نحتفل بتمجيد أى شىء ! لقد كنت على درجة شديدة من الغباء ، لأننى تصورت أنه يجب فى كل حالة قول الحقيقة عن الشىء الذى نحتفل بتمجيده ، وأن ذلك يكون فى الأساس : ثم عند البدء من هذه الحقائق نفسها ، يجب انتقاء أجملها، وأخيراً ترتيبها الترتيب الأكثر ملاءمة، ولذلك فقد ملأتنى الكبرياء، لأنى ظننت أنى سوف أتقن الكلام ، حيث أنى كنت أعرف المنهج الصحيح
١٩٨ لتمجيد أى شىء كان . ولكن لم تكن تلك بالتأكيد هى ، فيما يبدو ،
هـ الطريقة المثلى لتمجيد أى شىء . إن الطريقة المثلى هى بالأحرى أن ننسب إلى الشىء كل ما يمكن تصوره، مما هو أكثر عظمة وأكثر جمالا ، دون أن نهتم بأن نعرف هل الأمر كذلك أم لا . ثم عندما يكون ذلك خطأ ، فلا أهمية لذلك على الإطلاق (١) . إن ما تم عليه الاتفاق أول الأمر ، على ما يبدو ، هو أن يتظاهر كل منا بتمجيد الحب ، ولم يكن إطلاقا أن يمجده فعلا .

(١) تمييز بين وجهة النظر الفلسفية والبلاغية .

إن السبب الذى من أجله تكلفون عقولكم جهداً مفرطاً ، كى تنسبوا كل
١٩٩ هذه الأشياء إلى الحب ، والسبب الذى من أجله تعظمون طبيعته الفاضلة
أ وآثاره العظيمة ، هو أن يبدو بجلاء الأجمل والأفضل فى نظر الناس ،الذين
لا يعرفونه . وهذا لانزاع فيه : لأن ذلك على ما أفترض لايكون هكذا فى
نظر الذين يعرفونه . هذه هى حقيقة التمجيد ، عندما يكون على أعظم
درجة من الجمال . ولكن حيث أن الأمر كذلك ، فإنى لم أكن أعرف
كيف ينهج المرء فى المديح ؛ ولأنى لم أكن أعرف ، فقد تعهدت لكم أن ألقى
تمجيدا ، أنا أيضا ، فى دورى . وكان ذلك وعداً من اللسان لا من العقل(٢)
فلأكن فى حل من هذا العهد ، فليست هذه فى الواقع طريقتى فى الاحتفال
بالتمجيد ؛ ولن يمكننى القيام بالمطلوب . ومع ذلك ، إذا كان الأمر
١٩٩ يتعلق هذه المرة بالحقائق ، فإنى أقبل أن أتكلم ؛ إذا رغبتم فى ذلك ، كما
ب أعرف ، لا لأنافسكم فى بلاغتكم : فإنى لا أريد أن أتحمل سخريتكم منى !
انظر إذن يافيدروس ، إذا كان هناك بعد حاجة لخطبة من هذا النوع ،
تلقى على الأسماع كلمات حق فى موضوع الحب ، ولكن ستكون فيها من
جهة أخرى الألفاظ وترتيب الجمل كيفما اتفق ، وكما تأتينى بها المصادفة . »

---

(١) إنه بيت شعر ليوربيدس يستشهد به كثيرا . راجع هيبوليت ب ٦١٢

الجزء الثانى

التصور الفلسفى للحب

ثم حكى أريستوديموس : « وهنـــا دعاه فيـدروس والآخـرون إلى الكلام معبراً ، كما يعتقد أن من واجبه أن يعبر . فقال سقراط :

— أجل !

١٩٩ هناك أيضا شيء آخر يافيدروس : دعـنى أسال أجاتون عن بعض النقط ، حـ كى تتيح لى الموافقـــة ، التى سوف أحصل عليها منه ، أن أتحـــدث من الآن فصاعداً .

فأجاب فيدروس .

— أى نعم ! لك ما أردت ، وما عليك إلا أن تسأله .

وعلى ذلك ، ها كم نقلا عن راويتى مابدأ به سقراط تقريبا .

مناقشة تمهيـدية مع أجاتون :

« لقد أحسنت صنعا بالتأكيد ، فى رأيى أيها العزيز أجاتون ، أن تجعل ديباجة خطبتك هذه الفكرة . وهى أن أول مايجب القيام به فى موضـوع الحب هو أن نبين ماهى طبيعته ، وبعد ذلك ماهى أفعاله ، فهذا استهلال أعجب به إعجابا شديدا ! وأرجوك أن تواصل ، فيما يتعلق بالحب ، حيث أنك فضلا عن ذلك ، قد شرحت طبيعته بطريقة جميلة ورائعـة ، وقل لى ١٩٩ ذلك أيضا « هل من طبيعة الحب أيضا أنه حب لشىء ما ؛ أو أنه حب د للاشيء ؟ إن ما أسألك عنه ليس هو : هل الحب هو حب هـــذه الأم أو هذا الأب ، لأنه سيكون من المضحك أن نسأل هل الحب حب نحو أم أو أب . ولـكن الحالة شبيهة بتلك التى أسأل فيها ، وبالنظر إلى الأب بوصفه كذلك بالضبط : هـــل هو أب لشخص ما أو لا ؟ » إنك سوف تقول لى دون أدنى شك ، إذا مارغبت فى إجابة سديدة ، إنه على وجه التحديد أب لا بن أو ابنة ، أى نعم ، أليس كذلك ؟

فقال أجاتون :

— هو كذلك بالضرورة .

— ألا يكون الأمر كذلك إذن بالنسبة للأم .

فوافق على ذلك أيضا .

فاستأنف سقراط :

١٩٩ — « استمر أيضا فى إجابتى عن شىء قليل علاوة على ذلك ، حتى تفهم

ه فكرى فيها أفضل . افترض فى الواقع أنى سألتك هذا السؤال : « إن الأخ من حيث هو على وجه التحديد ماهو عليه ، هل هو أخ لأحد ما أو لا ؟ »

فكان الجواب : إنه كذلك .

— أليس هو إذن أخ لأخ أم لأخت .

ولما وافق أجاتون على ذلك عاد سقراط إلى الكلام فقال:

— حاول الآن تطبيق ذلك على الحب . هل الحب حب للاشىء أو هو حب لشىء ما ؟

— هو حب شىء ما ، هذا أكيد .

فقال سقراط :

٢٠٠ — هاك إذن نقطة ينبغى أن تلتفت إليها بعناية . فتذكر (١) إذن

أ بدورك أنه حب لأى شىء ، ولكن كل ما أريد أن أعرفه منك هو ، هل الحب يرغب فيما هو حب له أو لا .؟

— إنه كذلك ! بالتأكيد .

— وهل تكون لديه بالتالى ، بينما يحوز ما يرغب فيه ، رغبة فيه ، وحب له . أو يكون ذلك عندما لا يكون فى حوزته ؟

— عندما لايكون فى حوزته . إن ذلك على الأقل هو المحتمل .

---

(١) سيرجو سقراط أجاتون فيما بعد (٢٠١ البداية) أن يتذكر ذلك .

فأجاب سقراط :

— أنظر على وجه التحديد : أليست هناك ضرورة ، بدلا من الاحتمال ، فى القول إن الذى يرغب ، يرغب فى الشيء المحروم منه ، وإنه لا يرغب فيه ، إذا اتفق أنه ليس محروما منه . وبالنسبة لى يا أجاتون فإن درجة شعورى هنا بالضرورة مدهشة [1] . أما أنت فما رأيك ؟

٢٠٠ ب

فقال :

— إن رأيى هو هذا الرأى نفسه .

— إنك على حق . إن الرجل العظيم لا يتمنى أن يكون عظيما ، ولا أن يكون قويا ، إذا كان قويا ؛ أليس كذلك ؟

— هذا مستحيل تبعا لما أتفقنا عليه .

— فى الواقع ، إنه لا يمكن أن تعوزه هذه الصفات ما دامت لديه .

— إنك تقول الحق .

— لنفترض فى الواقع أن القــوى تمنى أن يكون قويا ، والسريع أن يكون سريعا ، ومن فى صحة جيدة أن يكون فى صحة جيدة ... لأنه ربما يكون هنـاك شخص ما يتصور ، فيما يتعلق بهـذه الصفات ، وكل شبيهاتها ، أن من يتحلون بهـا ، ومن يحوزونها ، يرغبون ، فضـلا عن ذلك ، فى صفـات ، هم حاصلون عليها بالذات ، (٢) فعلينا ألا نخدع إذن باستخـدام الألفاظ . إن حديثى يتجه إلى هذا الهدف . أى نعم بكل تأكيد يا أجاتون ،

٢٠٠ حـ

---

(١) هذا مبدأ ثان تترتب عليه نتائج هامة

(٢) لقد وافق أجاتون (ب البداية) على المبــدأ، ولـكن هذا لا يكفى : إذ يجب لحسن التفاهم تبديد كل التباس يمكن أن ينشأ عن اللغة ؛ ومن ذلك أن تقول إننا نحب حيازة هذا الخير الذى فى حيازتنا ؛ ولكن رغبة من هذا القبيل لا تتعلق فى الواقع إلا بالمستقبل .

وإذا فكرت فى هذه الصفات ، رأيت أن حيازة كل منها فى الوقت الحاضر ضرورة للذين يحوزونها ، سواء أرادوا ذلك أم لم يريدوا ؛ وهـــل يمكن أحداً أن يرغب فى ذلك على وجه التحديد ؟ فإذا قال لنا أحد على العكس : « أنا ، الذى فى صحة جيدة ، أرغب مع ذلك أن أكون فى صحة جيدة ، وأنا الغنى أرغب مع ذلك أن أكون غنياً ، وإنى أرغب فى ذات الأشياء ٢٠٠ التى لدى ، أجبناه : « إنك أيها الرجل الساذج لديك الثروة والصحة د والقوة ، وأنت تتمنى أن تكون لك هذه الأشياء فيما يأتى من الأيام ، أما فى الوقت الحاضر ، فسواء أردت أم لم ترد ، فإنك حائز عليها . تأمل إذن عندما تقول : «إنى أرغب فيما هو لدى» ، ألا تعنى هذه الكلمات فى بساطة ما يأتى: «إننى أحرص أن أرى الأشياء المتوافرة لى الآن متوافرة أيضا لى فى المستقبل ؟ » أيرفض أن يوافق على ذلك .

وواصل أريستوديموس قائلا :

وكان ذلك أيضا هو رأى أجاتون .

وعند ذلك استأنف سقراط : « أليس فى هذا على وجه التحديد قوام الحب العنيف لما ليس بعد حاضراً لدينا ، أى أن تحفظ لنا هذه الصفات فى المستقبل ، وتكون حاضرة (١) ؟

فقـــال :

— إنه كذلك بالتأكيد .

— وباختصار إن المرء يشعر فى هذه الحالة ، كما فى كل حالة أخرى ، ٢٠٠ يكون فيها موضوع الرغبة، لمن يشعر بهذه الرغبة، شيئا ليس فى متناوله ،

---

(١) أى أن يبقى الإنسان هو هو ، وأن يحتفظ بما عنده فى المستقبل ، لا الحاضر . فما يتمناه الإنسان إذن هو أن يستمر الحاضر فى المستقبل . ولا مجال للنزاع فى النص .

ه وليس حاضرا . وبكلمة ، شيئا لا يمتلكه ، شيئا ليس هو نفسه ، شيئا هو محروم منه ـ فإنه يشعر ـ بالرغبة كما يشعر بالحب لهذا النوع من الأشياء .

فقال أجاتون :

— إنه كذلك ! بكل تأكيد .

وأستأنف سقراط قائلا:

— لنواصل إذن الكلام ونجمل النقط التى تم الاتفاق عليها من قبل . أولا : أليس هناك حب بالنسبة لهذه الأشياء أو تلك ؟ وثانيا ، بالنسبة للأشياء التى يكون مجردا منها حاليا ؟ .

فأجاب أجاتون :

٢٠١ — نعم

أ — وبخصوص ذلك تذكر الآن ماهى الأشياء التى قلت فى خطبتك إن الحب يرتبط بها[1] ؛ وإلا ذكرتك أنا بها ، إذا قبلت . وهاك فى الواقع ، على ما أعتقد ، الطريقة التى عبرت بها على وجه التقريب : « لقد رأت الآلهة أن تسوى منازعاتها بفضل حب الأشياء الجميلة : إذ لا يمكن أن يكون هناك حب للأشياء القبيحة » ألم تتحدث على هذا الوجه تقريبا ؟

فقال أجاتون:

— هذه هى أقوالى فى الواقع.

فأستأنف سقراط :

— إن جوابك يا صاحبى هو حقاً ماينبغى أن يكون بالذات[2]، أعنى

---

(١) راجع ١٩٧ ب

(٢) وهذا بالضبط مايلزم لإظهار التناقض.

أنه إذا كان الأمر كذلك فعلا ، فإن الحب ينبغى ألا يكون حباً إلا للجمال لا للقبح ؟

— فوافق على ذلك .

— و ألم يتم الاتفاق على هذه النقطة ، وهى أن ما يفتقر إليه الحب ، ومالا يملكه هو ما يكون محبا له ؛

٢٠١ فأجاب:

ب — نعم:

— إن الحب إذن مجرد من الجمال ولا يمتلكه.

فقال :

— إنه كذلك بالتأكيد.

— ولكن كيف هذا ؟ هل تسمى ماهو مجرد من الجمال، وما ليس لديه أى جمال لذاته جميلا؟.

— لا ، بالتأكيد .

— ألا تزال بعد ذلك ترى الحب جميلا، إذا كانت الأمور على هذا الوجه؟ حينئذ قال أجاتون:

— من الممكن جداً ياسقراط أنى لم أفهم شيئا عما كنت أقوله فى تلك اللحظة (١).

فأجاب سقراط :

— هذا لا يمنع يا أجاتون أن حديثك كان جميلا جداً . ولكن لايزال لدى سؤال صغير أوجهه إليك : ألا تكون الأشياء الطيبة فضلا عن

---

(١) تملل أجاتون لما وقع فى الفخ بغلطة عرضية .

٢٠١ ذلك جميلة فى رأيك ؟

ج — نعم فى رأيى .

— وإذا كان الحب إذن مجردا مما هو جميل ، ينبغى أن يكون كذلك مجرداً مما هو طيب

فأجاب أجاتون :

— إننى عاجز عن معارضتك ياسقراط ، فدعنا من اللجاج ، وليكن الأمر كما تقول .

فقـــال سقراط :

— حقـا لا ! إنك لا تستطيع ياصديقى الرقيـق أجاتون ، أن تعارض الحقيقة ، لكن ليس من العسير إطلاقاً معارضة سقراط على الأقل .

سقراط يروى حديثه مع ديويتم :

٢٠١ « وفى الواقع لن أزعجك الآن ! واصغوا بالأحرى إلى الخطبة المتعلقة د بالحب التى سمعتها ذات يوم من امرأة من مانتينيه ، وتدعى ديوتيم ، وكانت على علم بهـذا الموضوع ، وكذلك بموضوعات أخرى كثيرة ... وهى التى استطاعت أن تؤخر ظهور الطاعون عشرة أعوام بفضل حض أهل آثينا على تقديم قربان ذات مرة قبل الطاعون (١) ، وهى بالتحديد التى لقنتنى أيضـا أمور الحب . وسأحاول إذن أن أنقل إليكم الحديث الذى حدثتنى به المرأة المذكورة مبتدأ بما اتفقنا عليه أنا وأجاتون ، وذلك على خير ما ٢٠١ أستطيع ، على الرغم من عدم الالتجاء إلى محاور . فينبغى ، كما أشرت أنت هـ ياأجاتون، أن نفسر أولا ما هو الحب نفسه، وماهى طبيعته وصفاته، وبعد

(١) إنه الطاعون المشهور الذى وقع سنة ٤٣٠ ق.م.، وقضى على بيريكليس سنة ٤٢٩ ق.م.

ﻫ ذلك أعماله . ومن الأيسر لى أيضا فى رأيي أن أتبع فى عرضى سير كلام المرأة الأجنبية عندما وجهت إلى أسئلتها (١) . وفى الواقع كان حديثى معها تقريبا صورة أمينة من الحديث الذى دار بينى وبين أجاتون منذ هنيهة وهو أن الحب ينبغى أن يكون إلها عظيما ' وأن يتعلق بما هو جميل ' وكانت تدحض أقوالى على وجه التحديد بالأسباب نفسها التى أستخدمتها أنا مع أجاتون .

طبيعة الحب : انه كائن متوسط .

وهى أنه ، وفقا لحديثى ذاته ، ينبغى ألا يكون الحب جميلا أو خيراً .

فاعترضت على ديوتيم :

ـ ماذا تقولين ؟ هل الحب إذن شيء قبيح وشرير ؟

فصاحت حينئذ :

ـ دع التجديف ! أو هل تتصور عرضاً أن ما ليس جميلا يجب بالضرورة أن يكون قبيحا ؟ .

ـ نعم بكل تأكيد !

٢٠٢ ـ وبالمثل ، هل يكون من ليس بعالم جاهلا ؟ أو لا تتصور أن بين أ العلم والجهل وسطا ؟ .(٢)

---

(١) يشك سقراط فى قدرته على أن يعرض فى خطبة منظومة فكرة ديوتيم ' بينما هو يتمسك بخطة أجاتون ، ولذلك فهو يفضل ، وهو مخلص للمنهج الجدلى ، أن يعيد صياغة حديثهما ، وعلى هذا الوجه سيمكنه أن يتابع المناقشة التى بدىء بها ، ولكن بإحلال نفسه محل أجاتون ، وبإحلال ديوتيم محله هو نفسه .

(٢) هناك بين الحدين الأقصيين : العلم والجهل ، الرأى (دوكسا) . راجع الجمهورية ك ٥ ؛ ٤٧٦ ﻫ حتى النهاية ، فالحكم القائم على أساس من العقل علم ، ولكن يمكن بدون ذلك أن يكون صحيحا أو مباشراً ، ويؤدى إلى الغرض ، دون معرفة الطريق الصحيح ، بتوفيق من الحظ أو بنعمة إلهية (مينون ٩٧ أ ب ، ٩٨ أ ' ١٠٠ أ ؛ الجمهورية ك ٦ ، ٥٠٦ ج ؛ تيماوس ٢٠١ ب ج) .

— ماهو ؟ .

— إنه إصدار أحكام مباشرة دون استطاعة تبريرها . ألا تعلم أن ذلك ليس علماً (فكيف يمكن أن يكون شيء لا يبرر علما ؟) ، ولا جهلا (فكيف يمكن أن يكون ما يبلغ الحقيقة بالمصادفة جهلا ؟) ولكن الحكم المباشر هو حقاً ، فيما أظن ، شيء من هذا القبيل: وسط بين التعقل والجهل.

فأجبت :

— هذه هي الحقيقة .

٢٠٢ — فلا تظن إذن ، أن ما ليس جميلا هو بالضرورة قبيح ، ولا تزعم
ب أكثر من ذلك ، أن ماليس خيراً يكون شراً ، وهكذا هي الحال بالنسبة للحب ؛ مادمت أنت نفسك وافقت على ذلك . إنه ليس خيراً ، وليس جميلا أيضا ، وليس هناك داع لأن تتصور أنه يجب أن يكون قبيحا وخبيثا، ولكن بالأحرى ، كما قالت لى ، إنه وسط بين الواحد والآخر.

فأجبت :

— ومع ذلك فقد اتفق كل الناس (١) على أن الحب إله عظيم :

فقالت لى :

---

(١) يجب ألا يقع المرء فريسة لخداع اللغة ، وكذلك لخداع عمومية وهمية ، فهل القضايا، التى يحتج بها، يحتج بها حتى الذين يعرفون الموضوع حقاً. هناك تمييز مشابه فى(١٩٤ب ج ، ١٩٩ أ) . ألا يزال من الممكن أن يجعل من الحب كائن إلهى ، بعد الموافقة على أن الحب هو التجرد مما هو محبوب (راجع ٢٠٠ أ ـ هـ ، ٢٠١ ج ، د) ؟ إن التناقض واضح . إن هذه الطريقة فى الدحض محللة خير تحليل فى الجمهورية ك ٦ ، ٤٨٧ ب ج ، وفى السوفسطائى ٢٣٠ ب .

— هـــل تقصد بكل الناس ، فى قولك ، الذين لا يعرفون أم تقصد علاوة عليهم الذين يعرفون ؟ .

— كلهم معاً دون أدنى شك .

فأخذت تضحك ثم قالت :

٢٠٢ — « يا للعجب ! كيف يقر الذين، يؤكدون أنه ليس بإله ، بأنه
ﺟ إله عظيم .

فصحت :

— من هم أولئك الناس ؟

فقـالت :

— « هاك أحدهم ، إنه أنت ، وهاك أخرى ، إنها أنا » .

عند ذلك أجبت قائلا :

— « ماذا يعنى هذا الـكلام » ؟

فأجابت

— إن الأمر على غاية البساطة . ألا تؤكد أن جميع الآلهة جـــلاء وسعداء ؟ أو تجرؤ أن تنكر الجمال والسعادة على أحد منهم ؟

فقلت :

— لا ، بحق زيوس ! ليس هذا شأنى .

— ولـكن ، أليس من تسميهم السعداء ، هم فى الحقيقة ، الذين يمتلكون الأشياء الجميلة والأشياء الطيبة .

— بلى ، بالتأكيد .

— وليس أقل من ذلك حقا فيما يتعلق بالحب ، على وجه التحديد .

٢٠٢ إنك وافقت على أن تجرده من الأشياء الطيبة والجميلة ؛وهذا هو مايثير فيه

د الرغبة فى هذه الأشياء ذاتها، التى هو مجرد منها .

— لقد وافقت على ذلك فعلا .

— كيف يمكن إذن أن يكون إلها من لا يكون له على وجه التحديد حظ من الأشياء الجميلة والطيبة ؟

— لا يمكن ذلك على أى وجه ، على الأقل إن هذا محتمل .

فقالت :

— وهكذا ، كما ترى ، أنت نفسك لا تعتبر الحب إلها .

فأجبت على الفور :

— ماذا يمكن إذن أن يكون الحب ؟ هل هو فان .

— إنه ليس كذلك إطلاقا .

— ولكن أخيرا ، ماذا يكون ؟ .

فقالت :

— إنه ، كما فى الحالات السابقة ، وسط بين الخالد والفانى .

الحب شيطان

— ماذا يمكن أن يكون إذن ياديوتيم ؟ .

— إنه شيطان كبير ياسقراط وفى الواقع ، كل ما هو شيطانى ، هو

٢٠٢ وسط بين الإله والفانى[١]

هـ فسألت :

— ما هو دوره ؟

— إنه يفسر وينقل للآلهة ما يصدر عن الناس من صلوات ومن

---

(١) قد تكون هذه الأفكار التى تتعلق بالشياطين مأخوذة عن مذهب الأورفية .

قرابين ، وإلى الناس ،ما يصدر عن الآلهة من أوامر وجزاء القرابين(١)

وهو من ناحية أخرى ، مادام فى وسط المسافة بين هؤلاء وأولئك ، يسد الفراغ : فهو على هذا الوجه الرباط الذى يربط الكل بذاته [٢] . إن من

٢٠٣ صفات ماهو شيطانى أن يهيمن على العرافة بأكملها ، وكذلك على فن أ الكهنة فيما يخص القرابين ، وحفلات إطلاع الناس على الأسرار ، وكذلك التعزيمات والتنبؤ عموما والسحر [٣] ، إن الإله ، فى الحقيقة لا يختلط بالإنسان ، ومع ذلك تتيح الطبيعة الشيطانية للآلهة أن تكون لها على وجه العموم صلة بالبشر ، وأن يتحدثوا إليهم خلال اليقظة ، وكذلك خلال النوم [٤] والعالم بهذه الموضوعات رجل شيطانى ، فى حين أن العالم فى أى موضوع آخر سواء تعلق بالفنون أو بالحرف لا يعدو أن يكون عاملا (٥) . ومن

---

(١) لعل فكرة الثواب تكمن هنا . فما يفسد الصلاة أو القربان هو أن نرى فيهما تجارة أو وسيلة لاكتساب مشاركة الآلهة فى الذنوب راجع أتيديموس ١٤ هـ ؛ الجمهورية ك ٢ ، ٣٦٤ ب جـ ؛ القوانين ف ٤ ، ٧١٦ جـ — ٧١٧ ب ، ف ١٠ ، ٩٠٦ جـ — ٩٠٧ أ) راجع ٢٢٠ د صلاة سقراط إلى الشمس .

(٢) بدون هذا الوسيط يحدث فراغ بين العالمين ، ويكون الكلى بدون وحدة، ومنقسما على ذاته .

(٣) إنه مجموع متضامن : العرافة عن طريق تفسير الإشارات والتنبؤ ، والطقوس القربانية والإطلاع على الاسرار (أو فقط طقوس العبادة) والتعزيمات القادرة على شفاء أضرار النفس والجسم أو الطبيعة والسحر . وكل ذلك يجتمع مثلا لأنبادوقليس ، فهو نبى وشاف وصانع معجزات . ويجعل أفلاطون لكل هذه الأعمال الدينية الظاهرة قيمة واقعية وشبه رمزية . راجع فيما بعد ٢٠٣ د حتى النهاية .

(٤) أثناء اليقظة : مثل شيطان سقراط ؛ أثناء النوم تنبيهات الأحلام. (راجع كريتون ٤٤ أ ب ، فيدون ٦٠ وما بعدها) .

(٥) هنا تقابل يشبه التقابل بين العبقرية والموهبة. راجع ٢١٩ البداية .

المسلم به أن هناك عددا كبيرا وتنوعا عظيما من أولئك الشياطين، ولكن هناك من بينهم أيضا شيطانا هو الحب .

اسطورة مولده :

فسألتها :

— من أى أب ومن أى أم ولد ؟

فأجابت : ـ

٢٠٣ — إن ذلك أمر تطول روايته ، ومع ذلك سأرويه لك . اعلم إذن أنه في
ب اليوم الذى ولدت فيه أفروديت (١) كان الآلهة يقيمون وليمة ، وكان من بينهم ابن الحكمة ، وهو الحيلة . ثم أنه عندما انتهوا من العشاء ، وصلت الفاقة ، تبغى التسول ، إذ أن المآكل كان فاخرا ، وكانت تقف بجوار الباب . وفى غضون ذلك دخلت الحيلة ، وكانت قد ثملت من الرحيق (لأن النبيذ لم يكن قد وجد بعد) ، حديقة زيوس ، فنامت فيها ، وقد أثقلها السكر . وها هى ذى الفاقة تفكر فى ضيق حيلتها ، وفى أن ترزق
٢٠٣ بغلام من الحيلة نفسها . فاستلقت عندئذ إلى جوارها ، وهكذا حملت
ح بالحب (٢) . وذلك أيضا هو السبب فى أن الحب تابع لأفروديت ، وخادم

---

(١) يبدو أن الأمر يتعلق بيوم الميلاد ذاته (راجع ح) ، وعلى ذلك يختار أفلاطون رواية هوميروس ؛ وأفروديت لديه هى التى كان يطلق عليها بوزانياس البانديمية أو الشعبية . وربما أراد أن يبين بذلك أن السمو ، الذى يدعيه الحب ، والذى يتحدث عنه ، ليس هو أرفع نوع ممكن .

(٢) إن الرمز الذى تحويه هذه الأسطورة فسره تفسيرات مختلفة بلوتارك وأفلوطين وغيره من الأفلاطونيين المحدثين ، والمسيحيين الذين يرون ؛ فى حديقة زيوس والشخصين ' الجنة وآدم والثعبان .

لها ،إذ أنه أنجب فى عيد ميلادها ، ولأنه فى نفس الوقت شغوف بالجمال(١) عن طبيعة ، وأفروديت جميلة . هـذه إذن هى الحالة التى يوجد عليها الحب كابن للحيلة والفاقة . إنه أولا فقير على الدوام ، وهيهات أن يكون جميلا أو

٢٠٣ رقيقا ،كما يتصوره عامة الناس؛ بل هو على العكس فظ، وقذر،وحافى القدمين،

د ومتشرد ، لا مأوى له ، ينام دائما فوق الأرض ولا شىء تحتـه ، ينـام فى العراء على عتبة الأبواب أو فى الطـرقات (٢) . ذلك أن له طبيعة أمـــه ، ويتقاسم دائما حياة العوز ، ولـكنه فى مقابل ذلك ، لما به من شبه من والده متربص دائما لكل ما هو جميل وطيب ؛ إذ أنه جـــرىء ، لا يهاب شيئا ، وقوى ، وهو قناص لا مثيل له ، لا ينفـــك أبـدا عن تدبير حيلة ، ولوع بالابتكارات ،واسع الحيلة ، ينفق كل حياته فى التفلسف ، وهو ساحر وراق وسوفسطائى لا يضارع. وأضيف إلى ذلك أن طبيعته ليست طبيعة الخالدين، ولا

٢٠٣ الفانين، ولـكنه فى اليوم الواحد يكون تارة على أتم نضرة ، ومتمتعا بالحياة ،

هـ وتارة يموت ،ثم يحيا من جديد ، عندما تنجح حيله(٣)، بفضل طبيعة أبيه .

---

(١) راجع ٢٠١ أ ب ، هـ ؛ ٢٠٢ د ، وفيما بعد ٢٠٤ ب ، د . وسوف تتعدل الصيغة وتـكتمل فى ٢٠٦ ب وما بعدها .

(٢) يقدم هذا المظهر للحب تشابها غريبا مع الصورة التى يصور بها أريستوفان سقراط وتلاميذه فى مسرحية السحب ، أو بالصورة التى زعم الـكلبيون المتـأخرون، مثل ديوجانس اللايرثى ، أنهم يصورون بها الفيلسوف ' فإذا كان الحب إذن من حيث طبيعته فيلسوفا (٢٠٤ ب) فيما هى ذى على الأقل مظاهره الخارجية .

(١) تأتى الـكلمات : «عندما تنجح حيله» فى النص التقليدى بعد متمتع بالحياة ، ولـكن بينما تثقل هكذا التعبير بإضافتها للطباق،تبدو على العكس فى مكانها على خير وجه ' بعد يحيا من جديد' وما يلى يكملها ، ويبدو إذن أن تغيير الوضع أمر يفرض نفسه علينا .

ومع ذلك ينساب دائما من بين أصابعه ما كسبه من هذه الحيل ، بحيث أن الحب لا يكون أبدا فى عوز ، ولا فى سعة من العيش . ومن جهة أخرى هو فى منتصف المسافة بين العلم والجهل .

وهاك فى الواقع حقيقة أمره [1] . ليس هناك إله يشتغل بالفلسفة وليس هناك إله له رغبة فى تحصيل المعرفة (لأنه تمتلكها) ، ولا يشتغل ٢٠٤ أيضا بالفلسفة أى واحد آخر يمتلك المعرفة [1] . ولكن الجهلاء من جانبهم أ لا يشتغلون أيضا بالفلسفة ، ولا رغبة لديهم فى تحصيل المعرفة ، ذلك لأن مصيبة الجهل أساسا هى أن يتصور المرء غير الجميل وغير الطيب وغير الذكى أيضا أنه جميل وطيب وذكى ، كما ينبغى أن يكون [2] . والذى لا يعتقد أنه مجرد من شىء لا يكون لديه رغبة إذن فيما يعتقد أنه ليس فى حاجة إليه .

— وفى هذه الأحوال ، من هم ، ياديوتيم الذين يشتغلون بالفلسفة، ما داموا ليسوا العلماء ولا الجهلاء ؟

فأجابت :

٢٠٤ — هذا شىء واضح ، حتى أن الطفل يستطيع الآن أن يتبينه (٤) : إنهم ب الأوساط بين هذا النوع وذاك ، والحب واحد منهم؛ لأن العلم بدون أدنى شك ، من بين الأشياء الأكثر جمالا . ولكن الحب يتخذ الجمال موضوعا

---

(١) إن ما يلى ناتج عن ٢٠٢ أ . وفى نفس الوقت عن ٢٠٠ أ — هـ ، ٢٠٢ د .

(٢) هناك تعريفات مماثلة فى ليزيس ٢١٨ أ ب وفيدروس ٢٧٨ د

(٣) كثيراً ما عبر عن هذه الفكرة فى أشكال مختلفة . قارن على الأخص بالسوفسطائى ٢٢٩ جـ ، ٢٣٠ أ ؛ وأبولودور ٢٩ ب ؛ ومينون ٨٤ جـ

(٤) إذا كان سقراط يقبل أن يعامل هذه المعاملة المهذبة ؛ فإن أجاتون سيحس أن هذا الدحض غير المباشر أقل إذلالا له .

لحبه ، وتبعا لذلك فن الضرورى أن يكون الحب فيلسوفا . ولما كان فيلسوفا، كان وسطا بين العالم والجاهل . ولكن ما أكسبه هذه الصفات هو مولده ، فأبوه عالم وكثير الحيل ؛ بينما أمه ، وماهى بعالمة ، مجردة منها [1] . هذه هى ٢٠٤ باختصار ، ياسقراط العزيز ، طبيعة هذا الشيطان . أما أفكارك التى حـ كونتها عن الحب ، فلا عجب إطلاقا أن تكون قد خدعت بها ، فأنت ترى حسبما أستطيع أن أستدل بما تقول أنت نفسك ، أن الحب هو المحبوب لا المحب ، وهذا هو السبب ، كما أظن ؛ أن الحب قد بدا لك موهوب جمال لاحد له . وفى الواقع ، إن الشىء المحبوب هو ما يكون جميلا حقا ؛ ورقيقا ، وكاملا وأهلا لكل أنواع النعم ، ولكن جوهر من يحب على خلاف ذلك تماما ، وهو بالضبط كما شرحته لك ،

نعم الحب :

وعندئذ شرعت فى الكلام قائلا :

ـــ حسناً ! ولنستمر إذن فى حديثنا أيتها الأجنبية ، التى تذكر أشياء على هذه الدرجة من الجمال (٢) ! واذا كانت هذه طبيعة الحب ، فما يفيد فى حياة البشر (٣) ؟

٢٠٤ ـــ هذا هو بالضبط ياسقراط ، ما سأحاول بعد ذلك أن أعلمك إياه . من د المفهوم فى الواقع أن هذا هو الحب ، وهذا هو أصله ، ومن المفهوم من ناحية أخرى أنه يتعلق بما هو جميل ، كما تؤكد أنت ذلك ، ولكن لنفرض أنه وجه إلينا هذا السؤال : ما هو ياسقراط ، وأنت يا ديوتيم قوام حب

(١) لأنه يقدم لأذن النسب الخرافى رمزا للمرح المنطقى السابق .

(٢) يشيد سقراط دائما بمعرفة ديوتيم ؛ راجع أيضا ٢٠٦ ب، ٢٠٧ حـ .

(٣) لقد فرغا ، وفقا لما قيل فى ٢٠٢ النهاية ، من طبيعة الحب (راجع ٢٠٤ ب النهاية) . وهنا ينتقلان إلى النظر فى نعمه أو آثاره .

ما هو جميل ؟ » أو وجه السؤال إلينا بصورة أوضح وهى : « ماذا يحب ذلك الذى يحب ، عندما يحب الأشياء الجميلة ؟ .

فأجبت:

— أن ينتهى الأمر بأن تكون هذه الأشياء الجميلة له .

فقالت :

— ولكن الإجابة تتطلب سؤالا جديداً من هـــذا النوع : « ماذا يكون أمر الرجل الذى يدور حوله الكلام ، عندما تصبح الأشياء الجميلة ملكا له ؟ »

فصرحت لها : بأنى لم أكن بعد قادراً تماما على الإجابة بسهولة على هذا السؤال.

فقالت :

٢٠٤ — حسنا ! تصرف كما لو حدث تغيير ، فوضع الخير بدلا من الجمال هـ وسئلت : « ماذا يحب ذلك الذى يحب ، عندما يحب الأشياء الخيرة ؟ »

فقلت :

— أن تنتهى بأن تصير له .

— وماذا يكون من أمر الرجل الذى يدور حوله الحديث، عندما تصبح الأشياء الطيبة له ؟

فأجبت :

— هاك إجابة أستطيع أن أجيب بها فى يسر أشد، وهى سيكون سعيدا

فقالت :

٢٠٥ — إن الناس السعداء فى الواقع يصـــيرون سعداء بامتلاك الأشياء الطيبة ؛ ولم يعد هناك داع بعد ذلك لأن نسأل: لماذا يتمنى أن يكون سعيدا من يتمنى ذلك ؛ ويبدو لى على العكس تماما أنه قد فرغنا من الإجابة (١) .

---

(١) لأن السعادة هى غاية أخيرة

فقلت :

— إنك تقولين حقاً .

— ولكن هذه الأمنية، وهذا الحب ، هل هما فى رأيك شيء مشترك بين جميع الناس ؟ وهل جميعهم يتمنون أن يمتلكوا دائما الأشياء الطيبة ، أو أنك ترى خلاف ذلك ؟ .

فأجبت :

— لا ، إنى أرى ذلك ، إنه أمر مشترك بين الجميع .

فقالت :

٢٠٥ — لماذا إذن لا نقول عن جميع الناس إنهم يحبون ، إذا كان حقا على
ب الأقل أنهم جميعا يحبون عين الأشياء دائما. وعلى العكس ؛ لماذا ،بينما نقول ذلك عن بعضهم ، لا نقوله عن بعضهم الآخر ؟

فقلت :

— إن ذلك يثير عجبى أنا أيضا (١)

فقالت :

— حسنا ! ينبغى ألا تعجب من ذلك لأننا ابتدأنا بأن عزلنا شكلا معينا من الحب ، ثم أطلقنا عليه اسم الكل ، وسميناه حباً ، بينما نستخدم بالنسبة للأشكال الأخرى أسماء أخرى.

فسألت :

— هل هناك حالة مماثلة ؟

— هناك حالة مماثلة . إنك تعرف أن فكرة الخلق أمر متسع جداً. ففى الواقع عندما يكون هناك لأى شيء، مهما يكن ، انتقال من اللاوجود إلى

(١) سوف يتضح غموض النص ابتداء من (د)

٢٠٥ الوجود ، فإن علة هذا الانتقال هي دائما فعل خلق ، وينتج عن ذلك أن
ج جميع الأعمال التي تتعلق بالفنون تكون أشكالا من الخلق ، ويكون أهل المهنة الذين ينفذونها خالقين .

— إن ماتقولينه حق ! .

واستأنفت !

— ولكنك تعرف مع ذلك أنا لانسميهم خالقين ، بل نطلق عليهم أسماء أخرى إلا أنه ، من جملة الخلق ، عزلنا جزءا ، وهو الذي يتعلق بالموسيقى والعروض : إن تسمية الكل هي التي تستخدم في التعبير عن الجزء؛ لأن هذا الجزء فقط ، أي الشعر ، هو الذي يسمى خلقا ، ويسمى الشعراء خالقين ، وهم الذين يكون مجالهم هذا الجزء من الخلق [1]

فأجبت:

— إنك تقولين حقاً .

- حسنا ! وكذلك الأمر بالنسبة للحب أيضا : إنه كل تطلع نحو الأشياء
٢٠٥ الطيبة، ونحو السعادة بصفة عامة ، وهذا هو الحب القوى جدا . كثير
د الحيل [2] ولكن مع ذلك لايقال عن بعضهم ، الذين يشغلون به تماما على

---

(١) المقصود من هذا بوضوح هو كلمات أجاثون (١٩٦ هـ — ١٩٧ ب). وفي الحقيقة، لا يمكن ترجمة الكلمة اليونانية حرفيا ، فكلمة « شعر » في اليونانية تعني كل نوع من الخلق وكل فعل ينتج بداية وجود (السوفسطائي ٢١٩ ب ، ٢٦٥ ب). ثم تحد اللغة اليونانية من استعمال هذه الكلمة لتدل دلالة أخص على تأليف شعر تصاحبه الموسيقى .ولهذا النوع لدينا نحن كلمة متميزة لها معنى محدود ، هي كلمة الشعر ، وقد أدخلناها في الترجمة من أجل الوضوح .

(٢) إن هذه الكلمات ، التي قد تكون شاهداء كانت موضع شك دون داع كاف ، ويمكن تفسير الثانية على أنها اسم تفضيل مثل الأولى ؛ وهي تتفق من جهة أخرى خير اتفاق مع ٢٠٣ د هـ .

صور عديدة ومتنوعة ، سواء فى مزاولة الأعمال ، أو فى ولعلهم بالرياضة البدنية، أو العلم ؛ إنهم يحبون ، ولا يطلق عليهم لفظ المحبين . وعلى العكس ، فإن الآخرين، الذين يتبعون طريقا لصورة خاصة من الحب، والذين ينهمكون فيه ، يستأثرون باسم الحب، وهو اسم الكل ؛ أولئك يقال عنهم إنهم يحبون ويطلق عليهم لفظ المحبين .

فأبديت ملاحظة بقولى :

— قد يكون هناك بعض الحق فيما تقولين .

فقالت :

٢٠٥ — نعم ! إنى أعرف تمام المعرفة أن هناك نظرية (١)، يكون وفقا هـ لها ،الذين يبحثون عن نصف ذواتهم هم الذين يحبون ، ولكن ما تزعمه نظريتى هو أن موضع الحب ليس النصف ولا الكل ، إذا لم يتفق أن يكون هذا النصف أو هذا الكل شيئا طيبا على وجه ما . والدليل على ذلك أن الناس يقبلون أن تقطع أرجلهم وأيديهم ، عندما يعتبرون أن هذه الأجزاء تضرهم (٢) . لأنى أتصور أن كل واحد لا يتمسك بما هو له ، إلا إذا اعتبرنا ما هو خاص بنا ، وما هو لنا شيئا طيبا ٢٠٦ ويكون الردىء على العكس ما هو غريب عنا . وذلك لأنه من الصحيح كل أ الصحة أنه ليس هناك شىء آخر يكون موضع حب عند الناس ، هل ترى خلاف ذلك فى أمرهم .؟

---

(١) إشارة واضحة إلى خطبة أريستوفان (١٩١ د — ١٩٣ هـ) الذى يكتنف مذهبه الغموض،وينبغى تحديده على الأقل .

(٢) قارن بكارميد ١٦٣هـ ؛ الجمهورية ك٩ ،٨٦ .ومن جهة أخرى اكسيوفون الأقوال المأثورة ٢١ ؛ ٥٤ .

فصرخت :

— لا ، قسما بزيوس! لست الذى يرى خلاف ذلك .

فاستأنفت حديثها :

— هل ينتج عن ذلك أنه من الممكن أن نقول بكل بساطة ، بعد أن سلمنا بذلك ، إن الناس يحبون ما هو طيب ؟

فقلت:

— نعم

فتابعت الحديث :

— ولكن ألا ينبغى أن نضيف إنهم يحبون فضلا عن ذلك أن يحوزوا الطيب .

— يجب إضافة ذلك .

فقالت :

— ينبغى إذن لا أن يحـــوزوا الطيب فحسب ، ولكن أن يكون ذلك دائما.

— ذلك أيضا يجب إضافته .

فختمت حديثها قائلة .

— هاك إذن باختصار ما يتعلق بالحب : إنه رغبة الحيازة الدائمة لما هو طيب(١) .

---

(١) لقد أثبت أن ما يحب هو ما يعـــوز المرء ، أو ما يهددنا المستقبل بأن يحرمنا منه (٢٠٠ أ — هـ) وتتضح الفـكرة هنا : إن موضوع الحب خير ' وهو خير نحوزه ، وأخيرا نحوزه على الدوام . وهذا التقدم الأخير للفـكر هو ' بواسطة فكرة الولادة (ب النهاية) ' تقدم تدريجى للفكر نحو تعريف الحب بالرغبة فى الخلود (٢٠٧ أ وما بعدها)

— فقلت :

— ليس هناك ماهو أصح من أقوالك !

فاستأنفت حديثها :

٢٠٦ — الآن وقد تقرر أن هذا هو دائما قوام الحب ، قل لى : بالنسبة لأى

ب نوع من الحياة ، وفى أى نوع من النشاط يصح أن نطلق اسم الحب على حماس وشدة مجهودات الذين يلاحقون هذا الهدف؟ وهل تستطيع أن تقول لى أيضا كيف تكون هذه الملاحقة (١)؟

فقلت :

— لو كنت أستطيع ذلك لما أعجبت بمعرفتك ، ولما لازمت مدرستك (٢) بغية أن أتعلم ذلك بالذات .

فقالت :

— حسنا ! إنى أنا التى ستعلمك ذلك . ان قوام طريقة العمل هذه هى ولادة يقوم بها الجميل جسداً ونفساً .

فصحت :

— إن فهم ما تعنيه هذه الكلمات يستدعى العرافة ، وأنا لا أتكهن.

فأجابت :

٢٠٦ — حسنا سأعلمك ذلك بطريقة أوضح. ثم أضافت «هناك ياسقراط»

---

(١) ماهو موضوع الحب ؟ لقد بدأ السؤال محيرا (٢٠٤ د وما بعدها) والآن، وقد توصلنا الى الجواب فيما يتعلق بالحب بوجه عام (٢٠٥ أ ،وما بعدها) ، يمكن تحديد نوعه .

(٢) يتظاهر سقراط (وهذه سخرية) أنه جاء الى ديوتيم ، كما يذهب الإنسان الى مدرسة أستاذ (راجع ٢٠٧ حـ) . ثم ان لهجة ديوتيم لهجة أستاذ على وفق المراد(راجع ٢٠٤ د الوسط) وهى تتكلم كلام سوفسطائى مكتمل (٢٠٨ ب النهاية).

جـ بقدرة على الإنجاب لدى جميع الرجال : إنجـــابا جسديا وإنجابا روحيا فعند ما يبلغ الإنسان سنا معينة تتوق حينئذ طبيعتـــه بشدة للإنجاب ، ولـكن هـذا الإنجاب مستحيل من جانب القبيح ، إلا أنه ممكن من جانب الجميل ؛ ان اتحاد الرجل والمرأة هو فى الواقع إخصاب (١) ، وفى هذا العمل شيء مقدس ، بل إن الإنجاب لدى هـذا الحى الفـانى هو طابع الخـــلود والخصوبة والإنجاب (٢) . ولـكنه من المستحيل أن يحدث فيما هو متنافر .

٢٠٦ وبينما هناك تنافر بين ماهو قبيح وكل ماهو مقدس ، فإن الجميل على العكس

د متفق معـه . وعلى ذلك فإن إلاهة الجمال (٣) هى ، فى حالة إنتاج أى حياة، إلاهة الميلاد « بارك » ، وإلهـة الوضع « ايليثى » . ولهـذا السبب كلما اقترب الـكائن المخصب من شيء جميل ، يشعر لذلك بارتياح ممتع يجعـــله يتفتح ، وحينئذ يلد ويتكاثر . ولـكنه كلما اقترب من شيء قبيح ، تـكور على نفسه ، وتحول عنه وتراجع (٤) ، وقد كلح وجهه ، وامتلأت نفسه غما . وحينئـذ لا ينجب ، ولـكنه يحتفظ بحمل خصوبته المضنى . ومن هنا ينشأ لدى الكائن

---

(١) هذه الكلمات وفقا للرأى المجمع عليه تفسير موجز ، ولـكن يبدو أن ما أوجز لابد أنه كان فى الواقع أطول بكثير ، إذ تتحكم هذه الـكلمات فيما يتلوها مباشرة

(٢) إن الخصوبة والإنجاب (هنا وفيما يلى) كما هو الأمر فيما سبق (ب،ج) بالنسبة للولادة دون شك بسبب تطبيقها على النفس والجسد (راجع ٢٠٨ هـ ، وما بعدها) لها معنى عام تماما ومستقل عن الوظيفة الخاصة بكل جنس ، وإلا أصبح الجزء من (د) حتى النهاية وما بعدها غير مفهوم .

(٣) إنها مثل جنيتين تحيطان بالمولود الجديد. إن أفلاطون يضيف إلى المجموعة التقليدية وهى موار Moire (بارك Parque) التى تحدد خط الإنسان من الحيـاة ، وايليثى Ilithye التى تهزها الهزة الأولى ، إلاهة ثالثة من ابتـكاره هى كالونيه Kallone أى الجمال .

(٤) ترتبط هذه الصور بملاحظات حسية خاصة بعلم الحيوان..

الخصب ، وقد أثقلته ثمرته ، الهيجان العجيب ، الذى يستولى عليه قبـــالة
٢٠٦ الشىء الجميل ، لأن الذى يحوز هذا الشىء الجميـل يتخلص من عذاب رغبة
ه الولادة القاسى .

ثم قالت :

فهدف الحب فى الواقع ، يا سقراط ليس هو الجمال ، كما تتصور .

— ولكن ما هو إذن ؟

— إنه التكاثر والولادة من جانب الجميل .

فصحت :

— هل هذا ممكن ؟

فأجابت :

— نعم ! بالتأكيد . ولم كان هدفه هو التناسل على وجه التحديد(١) ؟
لأن الكائن الفانى يمكن أن يحصل بالتناسل على استمرار الوجود والخـلود .
٢٠٧ وعلى ذلك، فالارتباط الضرورى لما هو طيب مع الرغبة فى الخلود هى نتيجة
أ لما أتفقنا عليه ، إذا كان حقا أن هـدف الحب هو الامتـلاك الدائم لمـا هو
طيب (٢) . والنتيجة الحتمية لهذا الاستدلال هى أن هدف الحب هو أيضا
الخلود .

الرغبة فى الخلود :

« هذا فى الجملة ما كانت تعلمنى ديوتيم ، كلما تحدثت عن أمور الحب .

---

(١) إن ديوتيم توجه إلى نفسها ، على مايبدو ، لا إلى سقراط ، هذا السؤال ، وهذا يتبين من أفضل ما لدينا من مخطوطات .

(٢) هذا تذكير بصيغة ٢٠٦ أ حتى النهاية .

وسألتنى ذات يوم هذا السؤال : « ما هى فى رأيك يا سقراط ، علة هـــذا الحب وتلك الرغبة [1] . ألم تلاحظ ما هو جدير بالانتباه فى الميول ، التى تكون عليها جميع الحيوانات ، عندما تستولى عليها الرغبة فى التكاثر : إنها
٢٠٧ جميعا ، سواء ما يمشى منها أو ما يطير، تكون مريضة بحالات الحب ، أولا
ب فيما يختص باجتماعها المتبادل، ثم فيما يختص بتربية ذريتها ، وهى على استعداد لأن تحارب من أجلها الأضعف ضد الأقوى ، وأن تضحى بحياتها ، متحملة هى نفسها آلام الجوع ، لتضمن لها الغـــذاء ، ومضحية بنفسها على أية صورة ؟» ثم قالت : «وفى الواقع يمكن أن نظن فى حالة البشر أن التفكير هو الذى يوحى لهم بهذا السلوك ، ولكن ما هى علة ما عند الحيوانات من ميول للحب مثل هذه (٢) ؟ هل تستطيع أن تجيب على ذلك ؟ »

٢٠٧ فاعترفت بجهلى مرة أخرى.

حـ فاستأنفت :

ــ « وعلى هذا النحو هل تريد أن تصير يوما رجلا متفوقا فى شئون الحب، وليس لديك فكرة عن هذا !

ــ ولكن يا ديوتيم ، لقد جئت ، كما قلت لك منذ هنيهة ، ألقاك لهذا السبب ؛ لأننى أعلم أنى فى حاجة إلى أساتذة . قولى لى بالأحرى ما هو سبب كل النتائج ، التى تتحدثين عنها ، وكذلك كل ما يتعلق بأمور الحب .

---

(١) لا يؤلف هذا البحث عن سبب الحب عرضا مفصلا جديدا ، ولكنه تحقيق، عن طريق تحليل الأمثلة، الصيغة المذكورة فى ٢٠٦ جـ حتى النهاية ، ٢٠٧ أ . والقطع الظاهرى فى الكلام الحاح على أهمية هذا الجزء . وعلى اختلاف المنهج الذى يميز هذا الجزء عن سابقه .

(٢) وبعبارة أخرى ، إنه ميل عميق للكائن الحى ، وليس هو ، كما كان يزعم فيدروس (١٧٩ ب وما بعده) اختيارا قائما على التفكير .

فقالت :

ـــ وعلى ذلك، إذا كنت مقتنعا أن موضوع الحب هو بالطبع الموضوع
٢٠٧ الذى نتحدث فيـه ، والذى أتفقنا عليه فى مرات كثيرة (١) ، فليس هناك
د ما يثير دهشتك ! لأن الأستدلال فى الحالة الراهنة هو نفس الاستـدلال فى
فى الحالة الأخرى (٢) ، إن الطبيعة الفانية تحاول بوسائلها أن تستمر ، وأن
تكون خالدة ، والوسيلة الوحيدة التى فى حوزتها لهذا الغرض ، هى أن تنتج
وجودا ، بحيث تترك باستمرار، محل الكائن القديم، كائنا جديدا، يتميز عنه.
والدليل على ذلك أنه يطلق على الحيـــــاة الفردية لكل حى ، وعلى هويته
الشخصية اسما واحـــــدا ، أعنى أنه يقال إن الفرد منذ طفولته حتى وقت
شيخوخته هو عين الفرد ،أى نعم ، فهذا الكائن فى الحقيقة لم تكن له أبدا عين
الأشياء (٣) ومع ذلك نطلق عليه نفس الاسم ! بينما هو على العكس يتجدد
٢٠٧ باستمـرار ، وإن كان هذا لا يتم دون خسائر ، فى شعره ، وفى لحمـه ، وفى
هـ عظامه ، وفى دمه ، وباختصار فى بدنه كله .

« وفضلا عن هذا ليس ذلك صحيحا بالنسبة للبدن فحسب ، ولـكنه أيضا
صحيح فيما يتعلق بالنفس (٤) ، اعنى استعـداداتنا ، وأخلاقنا ، وآراءنا ،
وميولنا ، ولذاتنا ،وآلامنا ،ومخاوفنا؟ لأنه لاشىء من كل ذلك يعرض فى كل

(١) هذه المواقفات المتعددة ، والتى لوحظ ، فيما نعتقد ، تتاليها وتقدمها ، لا علاقة لها إطلاقا بمحادثات مزعومة أخرى لسقراط مع ديوتيم .

(٢) المقارنة بين ٢٠٦ ب — ٢٠٧ أ والجزء الذى يلى .

(٣) الفـكرة نفسها مرسومة بخطوط عريضة فى مينون ٨٧ و النهاية ؛ وتيماوس ٤٣ أ .

(٤) تطبيق للنظرية على الحالة الثانية من الحالات الموضحة فى ٢٠٦ ب .

فرد بصورة متماثلة ،بل على العكس إن بعضه يولد وبعضه الآخر يفنى، ومع ذلك فإن ما يحدث بالنسبة للمعرفة هو أشد غرابة مما يحدث فى كل ذلك ؛

٢٠٨ إذ ليس هناك فقط بعضها الذى يولد فينا ،وبعضها الآخر الذى يتلاشى ،

أ بحيث أنه فيما يختص بمعارفنا لا نكون أيضا أبدا على ما نحن عليه ، ولكن فضلا عن ذلك يكون لكل معرفة على حدة المصير ذاته ، لأن ما نسميه التعليم يفترض أن المعرفة يمكن أن تفارقنا (١) ، فالنسيان هو فى الواقع عبارة عن رحيل المعرفة ، بينما التعلم فى مقابل ذلك ينقذ المعرفة ، ويجعلها تبدو كما هى ، بخلقه فينا تذكرا جديدا كل الجدة محل التذكر الذى فارقنا . وبهذه الطريقة يحافظ كل وجود فان على نفسه ، لا بكونه متماثلا

٢٠٨ تماما ، كما هو حال الوجود الإلهى، ولكن بأن يجعل ما يذهب ،وما قضى

ب عليه قدمه ، يترك من بعده شيئا آخر جديدا شبيها بما كان . ثم قالت : هذه هى يا سقراط الحيلة التى بها يشارك من هو فان بجسمه أو بأى شىء آخر فى الخلود (٢) وفيما يتعلق بما هو خالد يتم ذلك بطريقة أخرى (٣) . وبناء عليه فما لك أن تندهش؛ لأن كل كائن يقيم بالطبع وزنا لما يتولد عنه؛ لأنه فى سبيل الخلود ،لا ينفصل عن كل فرد هذا الحماس ، وهذا الحب .

---

(١) الدراسة هى صيانة المعرفة ' أى إحياء الذكريات من جديد باستعادتها ، فلا يبدو أن اللفظ «تذكر» الوارد فيما يلى مدرج، كما يقال، أو أنه تحريف . ألا تزول المعرفة بالنسيان ' وهو نفسه زوال للتذكر.فالإنسان يحافظ على المعرفة بدفاعه عن نفسه ضد النسيان.

(٢) فيما يخص كل هذا (حتى ٢٠٩ أ) راجع القوانين(ك٤ ، ٧٢١ ب حـ). ومن الممكن أيضا أن يكون أرسطو قد تذكر هذه الفقرة فى كتابة النفس (حـ٢ ف٤، ٤١٥ أ ' ٢٦،٢٧)

(٣) أى فيما يخص الخالد عن طبيعة يتم ذلك باحتفاظه بالتماثل المطلق· وإذا أخذنا بالتعديل الذى يجريه بعض الناشرين على النصوص اليونانية يصبح المعنى : ولكن ذلك مستحيل بطريقه أخرى.

وبعد أن فرغت من سماع هذا الحديث قلت لها ، وقد استولت على الدهشة :

قفى هنا ! « هل حقا ، أيتها العلامة ديوتيم ،أن الأمور تسير على
٢٠٨ هذا النحو ؟ »

حـ فأجابتنى بلهجة عالم كامل :ـ

ــكن على أتم اقتناع بذلك ياسقراط ، والبرهان : أنك إذا تفضلت بإلقاء نظرة على طموح البشر ، بدا لك ذلك بعيدا عن الصواب بعدا شاسعاً ، إلا إذا أعملت عقلك فيما قلته لك(١) ، وفكرت فى الحالة الغريبة ، التى تدفعهم إليها رغبة الحب فى أن يجعلوا لأنفسهم صيتا ، وأن يضمنوا لأنفسهم على مر العصور مجداً لاينال منه الزمن(٢) » . ومن أجل هذه الغاية هم مستعدون أن يركبوا جميع المخاطر ، بدرجة أكبر مما يركبونها من أجل أبنائهم ، وهم مستعدون أيضا أن ينفقوا ثروتهم ، وأن يفرضوا
٢٠٨ على أنفسم أى أعمال ، وأخيرا أن يضحوا بحياتهم . ثم قالت لى : إذ هل
د تتصور أنت أن«ألسست» كانت لتموت من أجل «أدميت» ، وأن « أخيل » كان يقبل أن يتبع « باتروكل » فى الموت ، وأن صاحبك « كودروس » كان ليواجه الموت ليمنح الملك لأبنائه(٣) . إذا لم يكونوا قد رأوا أنهم

---

(١) إذا اعتمدنا تصحيحا لبقا قام به لوفيلا مونيتر ترجمنا ... دهشت أنا من غباوتك ، إذا كنت ، بعد أن فكرت فى ... لم تفهم ماقلته . ولكن هذا التغيير لايبدو لنا ضروريا .

(٢) لاندرى لمن هذا البيت من الشعر لعله لأفلاطون ، يقلد بذلك تقليدا ساخراً أجاتون عندما أخذ يتكلم شعرا (١٩٧هـ) وعلى أية حال يخلع النثر الموزون على القطعة كلها طابعها الخاص .

(٣) فيما يختص بالمثلين الأولين انظر خطبة فيدروس ١٧٩ب، وما بعدها ــ ولقد وعد =

يضمنون لأنفسهم بذلك فى المستقبل ذكرا خالدا لفضائلهم،وهو مانحفظه لهم اليوم ؟ ثم قالت: هيهات ! بل بالأحرى ، فيما أعتقد ، يبذل جميـــع البشر قصارى جهدهم لتخليد فضلهم، وليكون لهم شهرة مجيدة من هـذا القبيل ،

٢٠٨ ويزداد هذا على قدر مايزدادون فضلا . ذلك أنهم يعشقون الخلود .

ه واستطردت قائلة : « ولما كانت الحالة هذه ، فإن الذين استقرت خصوبتهم فى أجسامهم يتجهون بالأحرى نحو النسـاء ، طريقتهم فى العشق أنهم يسعون بإنجابهم الأطفال أن يحصلوا هكذا لأنفسهم ، وهذه هى فكرتهم ، على الخلود والصيت الدائم والسعادة فى كل مايأتى من العصـور . أما بالنسبة لأولئك

٢٠٩ الذين تكمن الخصوبة فى أنفسهم ... ـ ومن الحق تماما أن هناك من لروحـه

أ خصوبة أعظـم أيضا من خصـوبة بدنه ، بالنسبة لـكل ماكان للنفس أن تكون خصبة فيه ـ فما هو إذن ذلك الذى يخص الروح ، والذى تـكون فيه الروح خصبة مما هو مثل الإنجاب ؟ إنه الفكر ، وكذلك كل فضيلة أخرى . ومن هؤلاء الناس بالتأكيد الشعراء ، الذين يضعون مؤلفات ،(١) ومن يقال عنهم أنهم مخترعون من بين أصحاب الحرف. ثم قالت: إن أعلى درجة وأجمل

═ هاتف من الآلهة. الدوريين بالنصر على آثينا ، إذا لم يقتلوا ملكها أثناء المعركة ؛ ولما علم كودروس ذلك تنكر ، وتقدم ، يحمل سيفا ، نحو متاريس الأعداء ، وهناك لقى الموت ، الذى كان يسعى إليه :

(١) يفهم عادة من النصوص الاصلية الآتى ووالد هذه الأشياء (الفـكر وغـــيره) هم الشعراء ... ولكن هذا لا يمكن أن يقال عن أهل الحرف ، حتى إذا كانوا مخترعين. وعلاوة على ذلك ؛ فإن المطلوب البرهنة عليه هو أن هناك خصوبة مشتقة من الفكر بإنعام النظر أولا فى نماذج من النشاط ، وثانيا: فى أفراد. وأخيراً تبين الأمثلة المذكورة فيما بعد(د ه) أن الأمر هنا يتعلق بأعمال ولدها الفكر ، ويتعلق كذلك بوالديها ؟ كل ذلك رد على أجاثون ١٩٦ د ـ ١٩٧ ب)

صورة للفكر ، تفوق ماسواها بكثير ، هى الفكر ،الذى يختص بتنظيم المدن والأسر ، وهى التى يطلق عليها بلا شك الحكمة العملية والعدالة . ولكن ٢٠٩ عندما يكون بين هؤلاء الرجال رجل فيه ، وهو كائن إلهى ، منذ صباه ب خصوبة الروح هذه، وعندما يبلغ سن النضوج ، تحضره الرغبة فى أن ينجب، وكذلك فى أن ينسل ، عندئذ كما أظن يشرع هو أيضا(١) فى البحث هنا وهناك عن الجمال، الذى يكون من الممكن له أن ينجب منه ، لأنه لن ينسل قط من القبيح، وعندئذ يكون أشد رقة نحو الأجسام الجميلة منه نحو الأجسام القبيحة، لأنه خصب ؛ وإذا ماصادف فى هذه الأجسام نفساً جميلة ونبيلة وعريقة تبلغ الرقة التى يشعر بها نحو هذه المجموعة ، أوجها ؛ فأمام كائن من هذا ٢٠٩ القبيل ، يشعر فى نفسه فوراً بالكثير من الحيل ، ليتحدث عن الفضيلة . حـ وأن يتكلم عن نوع الأشياء ، التى ينبغى أن يفكر فيها رجل الخير (٢) ويحاول أن يكون مؤدبا له .ذلك أنه فيما أتصور، ينجب، بالاتصال بالشيء الجميل وفى صحبته، ماكان يحمله منذ عهد بعيد ، وهو ينجبه، ويفكر فيه عن قرب ، وكذلك عن بعد ،وهو يتعهد ما ينجبه بالتغذية ، مشتركا مع الشيء الجميل،الذى كنت أتحدث عنه بحيث يكون الرباط،الذى يربط هذين الزوجين. أوثق بكثير من الرباط ، الذى يربطنا بأولادنا (٣) ويكون فيه مودة أشد

---

(١) مثل الذى يحب حسب الجسد ؛ راجع ٢٠٦ حـ د

(٢) يوجد هنا، من جهة ،الموضوع ،الذى تتناوله أحاديثه نفسه ؛ ومن جهة أخرى ؛كمادة لهذه الأحاديث ؛ الأشياء التى تدور حولها شواغل وأشغال رجل الخير . ولا يبدو إذن أن هناك داع لتصحيح النص . والقطعة تقل لنظرية بوزانياس عن الحب المؤدب . راجع ١٨٤ ب — ١٨٥ ب .

(٣) إن الفكرة التى تلح عليها نهاية هذه الجملة هى فكرة تضامن يكون الأبناء أساسها (راجع ٢٠٨ جـ د) . والنص بالصورة التى هو عليها يتفق تماما مع هذه الفكرة .

لأن ماهو مشترك بينهما هم أطفال أجمل وأخلد. وأكثر من ذلك ليس هناك
٢٠٩ إنسان لايقبل أن يكون له مثل هذا الخلف ،الذى يفضله على النسل البشرى،
د حين يتجه بنظره نحو هوميروس ، أو نحو هيزيود ، أو نحو أى شاعر بارع
آخر ، فهو حينئذ يعجب بشدة من الذرية التى ولدوها وخلفوها من بعدهم
وهم قادرون ، لأنهم هم أنفسهم خالدون ، أن يمنحوا الشعراء المشار إليهم
خلود المجد وبقاء الذكر ، ثم قالت : إذا أردت مثلا آخر ، فأى أبناء
أنجبهم ليكرجوس فى أسبارطة ، ليكونوا ورثة له ، وهم حفظة أسبارطة ،
كما يمكن أن يقال حفظة اليونان (١) ، وأنتم أيضا تكرمون من جانبكم
سولون بسبب القوانين، التى كان أبا لها دون أن ننسى أن هناك رجالا آخرين
٢٠٩ فى أماكن كثيرة ، من بلاد اليونان وبلاد البرابرة (٢) ، خلفوا أعمالا جميلة
ه كثيرة، وأنتجوا كل أنواع الفضائل المختلفة. وقد أنشئت لهؤلاء الرجال عدة
معابد(٣) استحقوها بسبب أبناء من هذا القبيل ، ولم يستحقها أحد لإنجاب
بشرى .

الاشراك الكامل فى معرفة الأسرار :

« وإنى اعترف أن أمور الحب هذه هى التى يمكنك، أنت أيضا، ياسقراط
أن تطلع على أسرارها . أما الإشراك الكامل والكشف ، وهما فى الواقع

---

(١) إن إيثار أفلاطون لقوانين أسبارطة معروف (مثلا كتاب القوانين جزء ٣ ؛ ٦٩٣ ه)
ولكن مايقوله بعد ذلك عن قوانين سولون هو أكثر من مجاملة؛ فإن كتابه القوانين يشهد
بما فيه الكفاية على أعجابه بها .

(٢) راجع فيدون ٧٨ أ. ربما كان للبرابرة من حيث هم أقدم (كرتيل ٤٢٥ ه) ؛
مصادر حكمة ؛ تجاهلها بوزانياس . ولقد أخطأ عندما فعل ذلك (١٨٢ ب جـ)

(٣) لأنهم أبطال خيرون. راجع الجمهورية الكتاب السابع ٥٤٠ ب حـ

٢١٠ الهدف الأخير لهذه التعاليم الأولية ، بشرط أن يتبع الإنسان الطريق
أ الصحيح [١] ، فإنى لا أدرى إن كان يمكنك الوصول إليهما . ثم قالت : بكل
تأكيد سأتكلم ، بل سأبذل فى ذلك قصارى جهدى دون أى تحفظ .
وعليك أنت أن تحاول تتبعى ما استطعت إلى ذلك سبيلا .

درجات الاطلاع على الاسرار:

ثم قالت : إليك ما ينبغى على الإنسان ، عندما يسلك الطريق الصحيح إلى
هذا الهدف ، وهو أن يبدأ فى الحقيقة منذ السن المبكرة بالاتجاه إلى الجمال
البدنى ، وأولا ، إذا وجهه من يوجهه توجيها صحيحا ، ألا يحب إلا جسما
جميلا واحدا ، ثم أن ينجب بهذه المناسبة الأحاديث الجميلة ، ولكن أن
٢١٠ يلاحظ بعد ذلك أن الجمال المستقر فى هذا الجسم أو ذاك هو قرين للجمال
ب المستقر فى جسم آخر ، وأن يدرك أنه ، إذا فرض وجوب السعى وراء
الجمال ، الذى يحل فى الصورة ، كان من منتهى الجنون ألا يعتبر الجمال، الذى
يحل فى جميع الأجسام ، واحدا ومتطابقا ، ولكنه يجب على هذه الفكرة أن
تجعل بالأحرى من ذلك ، الذى يحب ، محبا لكل الأجسام الجميلة ، ومن
جهة أخرى أن تخفف من قوة حبه لواحد ، لأنه انتهى إلى ازدراء
ما يعتد به فى رأيه اعتدادا ضئيلا جداً. ثم يرى بعد ذلك أن جمال النفوس
٢١٠ أسمى من جمال الأبدان، لدرجة أنه إذا حدث أن كانت نفس كريمة فى بدن

---

(١) إن الاطلاع على سر من الأسرار شبيه بطريق له مراحل محددة يسقط فى نهايتها ستار ، كان يخفى شيئا شبيها بقدس الأقداس أو بالإناء المقدس ؛ وحينئذ يتأمل المطلع على السر ، ويتعبد . ولكنه فى حاجة إلى مرشد ؛ وإلى موجه فى معرفة الأسرار ،وفى حاجة أيضا إلى إعداد ؛ كالذى طهرت به ديوتيم روح تلميذها (راجع ٢١١ ب ـ ، وفيدون ٦٩ ب ـ د)

حـ لا نضرة له ، فإنه يكتفى بحب هذه النفس والاهتمام بها وإنجاب أحاديث من هذا القبيل ، وكذلك البحث عن أحاديث أخرى ،تزيد الشباب فضلا ، ويكفى هذا لـكى يضطره الآن[1] أن يواجه ما فى الأعمال وقواعد السلوك من جمـال ؛ بل ويكفى أن يكون قـد أدرك القرابة التى تجمع كل ذلك إلى نفسها ، لـكى لا ينـال جمال الأبدان من الآن فصاعداً فى تقديره إلا حظـاً ضئيلا . وسوف يقوده مرشده بعد الأعمال إلى المعارف، ليدرك هذه المرة

٢١٠ الجمال الموجود فى هـذه المعارف ، ولأجل أنه ، وهو يوجـه أنظاره الى

د المنطقة الواسعة ، التى ساد فيها الجمال من قبل، وقد كف عن تقييد حبه كعبد بجمال واحد ، أى جمـال هذا الشاب ، أو جمـال هـذا الرجل ، أو بعمـل وحيد ، ليكف عن أن يكون فى هذه العبودية(٢) كائنا بائساً ، وقائلا لكلام تافه . وعلى العكس سيمكنه الآن ، وقد ولى وجهه نحو محيط الجمال الواسع ليتـأمله ، أن ينجب كثـيراً من الخطب الجميلة الرائعـة ، وكذلك الـكثير من الأفكار التى تولد من التطلع، الذى لا ينضب له معين، نحو المعرفة حتى اللحظة، التى يكون قد اكتسب فيها ما يكفى من القوة والنمو ، ليعلم أن هناك معرفة ما وحيدة موضوعها الجمال ، الذى سأحدثك عنه .

---

(١) نرى بالرجوع إلى نهاية الجملة ،وعلى الأخص إلى (٢١١ حـ) ، أنه ليس هنا درجة جديدة فى السمو . إن إدراك الجمال فى قواعد السلوك ، أو فى أفعال ، يرتبط بإدراك الجمال الروحى ، وما يجعل المرء يأمل منه . وعلى ذلك تكون القرابة المؤكدة فيما بعد على تضـاد مع الجمال الشكلى ،ويكون جمال النفس على تضاد مع طريقة استعمالها لقواها (راجع ٢٠٩ ب-حـ). وعلى هذا يكون هناك قبل النهاية ثلاث درجات لا أربع .

(٢) لعل هذه الـكلمة شرح لكلمة عبد المذكورة فيما سبق .

غاية الاطلاع على الأسرار : كشف الجمال :

وواصلت :

٢١٠ « نعم ، اجتهد فى أن تنتبه بكل ذهنك الى كلامى ، على قدر
ه استطاعتك . فعندما يقود التعليم ، الذى يستهدف أمور الحب ، رجلا إلى هذه النقطة ، وعندما يتأمل هذا الرجل الأشياء الجميلة واحدة تلو الأخرى ، وحسب ترتيبها الصحيح ، فإن هذا الرجل ، وهو من الآن فصاعدا ، يسير نحو غاية نظام الحب ، سيلمح فجأة[1] جمالا ما ، له طبيعة عجيبة ، وهو بالذات ياسقراط الذى كنت أتحدث عنه ، وكان على وجه
٢١١ التحديد ، علاوة على ذلك، سببا لكل الجهود التى سبقت ، ولهذا الجمال أولا
أ وجود دائم ، ولا يعرف مولدا ولا فناء ، ولازيادة ولانقصا ؛ وهو ثانيا ، لا يكون جميلا فى هذه النقطة ، وقبيحا فى تلك النقطة الأخرى ، ولا يكون تارة جميلا وتارة لا ، ولا يكون جميلا فى هذه المناسبة وقبيحا فى مناسبة أخرى ،وكذلك لا يكون جميلا هنا وقبيحا هناك ، أى أنه كما لو كان جميلا فى أعين هؤلاء الناس، وقبيحا فى أعين أولئك الآخرين، وليس ذلك كل ما فى الأمر، فإن هذا الجمال لن يمثل فى وجه مثلا، أو فى أيد، أو فى أى شيء آخر يتصل بالبدن ، ولن يمثل أيضا فى خطبة أو معرفة ، ولا أيضا كوجود فى فرد
٢١١ متميز ، وكذا فى حى سواء على الأرض أو فى السماء [2] أو فى أى مكان
ب آخر ، ولكنه بالأحرى يتصوره فى ذاته وبذاته ، ومرتبطا على الدوام بذاته، بوحدة صورته ، بينما الأشياء الجميلة الأخرى تشارك جميعها فى الجمال الذى نعنيه ، بحيث أن مولد الحقائق الأخرى ، وكذلك فناءها ، لا يحدث

---

(١) إن الكشف يحدث فجأة ، أما الاطلاع على الأسرار فتدريجى .

(٢) إشارة محتملة إلى الأحياء السماوية التى هى الكواكب .

فى ذلك الجمال ، الذى ذكرته ، شيئا لا بالزيادة ولا بالنقصان ، ولا يدركه منها أى تأثير . وإذن عند ما نسمو ، ابتداء من وقائع هذا العالم[1]، بفضل تصور مباشر لحب الشبان[2]، نحو الجمال الذى يدور حوله الكلام، وعندما نبدأ فى إدراكه ، نستطيع القول إننا قد بلغنا تقريبا الغاية ؛ لأن ذلك بالتحديد هو الطريق الصحيح للوصول إلى أمور الحب ، فسواء سلكنا هذا الطريق بأنفسنا أو سلكناه بقيادة غيرنا ، علينا أن نبدأ بألوان جمال هذا العالم ، وأن نرتفع دواماً باتخاذ هذا الجمال كغاية ؛ مارين بدرجات ، إن جاز القول ، ومنتقلين من بدن جميل واحد إلى اثنين ، ومن اثنين إلى الكل ، ثم من الأبدان الجميلة إلى الأعمال الجميلة ، ومن الأعمال إلى العلوم الجميلة ، بحيث نبدأ من العلوم ، فنصل فى النهاية إلى ذلك العلم الذى ذكرت ، وهو العلم الذى لا يكون موضوعه سوى الجمال فى ذاته ، وهو الجمال الذى أتحدث عنه ، ونعرف فى النهاية ما يكون جميلا بذاته فقط (٣).

٢١١ حـ

= وبتعبير آخر ، ليست وحدة الجوهر وحدة مجموعة ؛ إنها كوحدة كل ؛ ولكنها وحدة لا تنقسم . إن الجمال هو ما هو فحسب من حيث هو وحدة جوهر ، وهو لا يكف قط عن تأليف وحدة مع نفسه (راجع ٢١١ هـ) . قارن بفيدون (٧٨ د هـ) .

(١) انظر فيدون ٧٤ أ — حـ ، ٧٥ أ ب ، ٧٦ هـ وما بعدها ؛ وفيدروس ٢٥٠ أ . إنها المقابلة بين الوقائع المباشرة للتجربة الحسية والحقيقة الواقعية المعقولة ، وهى من نوع على حدة ، بعيدة عن متناول حواسنا . هنا تأكيد للكلام ، ما دام من المعروف أن الشىء الذى يدور حوله الكلام خارق للطبيعة .

(٢) قارن تعليم الحب هنا (٢١٠ هـ البداية) . بفيدون ٦٧ د هـ ، ٦٩ د حيث التفلسف بالمعنى الصحيح للكلمة .

(٣) يتضمن الصعود إذن فى جملته أربع درجات. أولا : الجمال البدنى ؛ وثانيا : الجمال الروحى وثالثا : جمال المعارف ؛ ورابعا : معرفة الجمال المطلق.

٢١١ ثم أضافت أجنبية مانتينيه تلك : « هذه هى بالذات الحيـاة التى تستحق أن
د يعيشها الإنسان ، وهى أسمى من أى حياة أخرى يمكن تصورها : وهى حيـاة تأمل الجمال فى ذاته ! فإذا ما اتفق لك يوماً أن شاهدته ، فعنـدئذ لن يبدو لك أنه جمال الثروة ، أو جمال الثياب . ولا جمال الغلمان ، ولا جمال الشبان ، إنه جمال بحسب ذلك الجمال، الذى تخلب رؤيته الحضورية لبك ، والذى من أجـــله تـكون مستعدا . ومثالك فى ذلك مثل كثيرين آخرين أيضا ، بشرط أن تروا محبوبيكم ، وأن تـكونوا دائما فى صحبتهم ، وتكونوا جميعا مستعدين أن تنصرفوا عن الطعام وعن الشراب ، إذا ما عرضت أى فرصة لذلك ، مكتفين فقط بمشاهدتهم وصحبتهم . ثم أضافت : فأى فـكرة
٢١١ تلك التى تتـكون لدينا حينئذ عن إحساسات إنسان ، تهيأ له أن يرى الجمال
هـ فى ذاته ، وفى حقيقة طبيعتـه ، وفى صفائه دون أن يخالطه[1] شىء ، وهو بدلا من أن يدرك الجمال المشوب بالجسد البشرى ، وبالألوان وبكثير من الترهات الأخرى الفانية ، يكون على العكس فى حالة إدراك الجمال الإلهى فى ذاته وفى وحدة صورته ؟ هل تظن أن حياة الإنسان الذى يتطلع بنظره فى
٢١٢ هذا الاتجاه، والذى يتأمل كما يجب(٢) الشىء الذى نتحدث عنه، والذى يكون
أ فى اتحاد معه ، لابد أن تـكون حياة تعسـة ؟ وقالت : ألا تظن أن هنـا ، وهنا فقط ، يتهيأ له، عنـدما يرى الجمال بالطريقة التى بها يكون مرئياً ، أن ينجب لا خيالات فاضلة (٣) حيث أنه لم يتصـــل بخيال ، ولـكن بفضيلة

(١) راجع ٢١١ أ ب وفيدون ٦٦ أ ، جـ ، ٦٧ ب ، ٧٩ د ؛ فيدروس ٢٤٧ هـ .

(٢) فكرة ، تـكتمل فيما بعد ، يجب تقريبها من ٢١٢ أ ، ومن فيدون ٦٥ هـ ؛ ومن فيدروس ٢٤٧ ب ، وعلى الأخص من الجمهورية الـكتاب الثامن ، ٥١٨ جـ د .

(٣) كالصور الواردة فى فيدون ٦٨ ب — ٦٩ ب .

واقعية ، حيث أنه اتصل بالواقع . ومن جهة أخرى ، أليس ذلك الذى ينجب الفضيلة الحقيقية ، والذى يغذيها ، هو الذى يكون من نصيبه أن يكون عزيزا عند الآلهة ، وإذا كان هناك فى العالم رجل جدير بالخلود (١) ألا يعود هذا الامتياز إلى من أتحدث عنه ؟ ،

٢١٢ على هذا الوجه إذن ، يافيدروس ، وأنتم أيها الآخرون ، حدثتنى ديوتيم ،
ب وهذا ما أقنعتنى به . والآن ، وقد اقتنعت ، فإنى أحاول بالمثل إقناع الآخرين بأنه لأجل الحصول على هذا الخير ، من العسير أن نجد فى الطبيعة البشرية معاونا يفوق الحب (٢). ولذا فإن رأيى ، الذى أعلنه منذ الآن، هو أن من واجب كل إنسان أن يكرم الحب ، ولذلك فإنى أكن من ناحيتى أعتباراً لأمور الحب ، وهى عندى موضع ممارسة خاصة ، وهى أمر أوصى به الآخرين أيضا . وأثنى على قوته وشجاعته بقدر ما أستطيع (٣) . هذه ،
٢١٢ يافيدروس ، هى الخطبة التى سوف تعتبرها ، إذا تكرمت ، احتفاءا بتمجيد
ج الحب(٤) ، وعلى أى حال أطلق على هذه الخطبة الاسم الذى يروق لك (٥)

---

(١) قارن بتيماوس ٩٠ ب ﺣ . راجع أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، الكتاب العاشر ، ف٧ (١١٧٧ ب ، ٣٣ وما بعده).

(٢) لعل ذلك تذكر لما قاله أريستوفان ١٨٩ د

(٣) إنه الموضوع الذى سبقت مقابلته فى١٧٧ د وما بعدها حتى النهاية ، ١٩٣هـ، ١٩٨د ، ٢٠٧ ﺣ . راجع ليزيس ٢٠٤ ب ﺣ ؛ فيدروس ٢٥٧ أ ، وسنجده من جديد فى ٢١٣ ﺣ ـ هـ ، ٢١٤ د، وأخيرا فى خطبة ألقيبيادس ٢١٦ د هـ، ٢١٧ أ — ٢١٩ هـ ؛ ٢٢٢ أ ب.

(٤) بشرط ، كما هو مفهوم ، أن تقبل مد التجربة فكرة سقراط عن الحب المعروضة فى ١٩٨ ﺣ — ١٩٩ ب.

(٥) لقد أخذ فيدروس على عاتقه مصالح الإله ، وسيعرف وفقا للصيغة الخاصة بالطقوس أى اسم سيرضى هذا الأخير .

الجزء الثالث

م استطرد أريستوديموس قائلا :

« وبينما كان الجميع يثنون على الخطبة ، التى ألقاها سقراط ، كان أريستوفان يحاول من جانبه أن يلقى كلمته ، فقال : إن سقراط كان يشير إليه ، عند ما كان يتحدث عن نظرية معينة (١) ... ولكن ها هو ذا باب الفناء قد طرق وأتت منه ضجة شديدة ، كما لو كانت صادرة عن جماعة من المعربدين ، ومعهم زامرة على الناى ، كان يسمع صوتها .

٢١٢ وحينئذ قال أجاتون :

د — « أيها العبيد ألا ترون ماذا يحدث ؟ إذا كان هناك أحد من معارفى فادعوه للدخول ! وإلا ، فقولوا إننا لسنا بسبيل الشرب ، بل قولوا إننا قد تهيأنا للنوم »

وصول ألقيبيادس :

« وعند ذلك لم نلبث حتى سمعنا صوت ألقيبيادس فى الفناء ، وكان ثملا تماما ، ويصيح صياحا شديدا ، قائلا أين أجاتون ، وطالبا أن يقوده أحد إليه ؛ فجىء به إلى حيث كان الضيوف ، مستندا إلى زامرة الناى ، وكذلك

٢١٢ إلى بعض رفاقه ، وهاهو ذا يظهر عند عتبة القاعة ، يحيط برأسه ما يشبه

هـ إكليلا كثيفا من ورق اللبلاب وأزهار البنفسج ، ورأسه مثقلة بكمية من الباقات ، ثم قال:

« مساء الخير . أيها السادة ، هل تسمحون لرجل ثمل ، ثمل تماما أن

---

(١) ٢٠٥ د هـ . إن الإشارة فى الحقيقة إلى ديوتيم

يشارككم وليمتكم ؟ أو أنه ينبغى أن ننسحب من هنا ، بعد أن نكتفى بوضع إكليل على رأس أجاتون الذى جئنا من أجله بالذات ؟ لأنه ينبغى أن أقول لكم : إنى لم أكن أستطيع الحضـــور إلى الحفل بالأمس ، وإنى إذا كنت الآن هنا ،ورأسى مكللة بهذة الباقات، فإن غايتى الوحيدة أن أنزعها من فوق رأسى، وأكلل بها رأس ذلك الذى يمتاز بأسمى موهبة وأعظم جمال. هذه هى الألقـاب التى أضفيها عليه [١] . هل ستأخذون فى الضحك منى ، لأنى ثمل [٢] ؟ ولكن مهما ضحكتم ، فإنى أعرف مع ذلك تماما أنى أقول ٢١٣ الحق . أجل ! هيا لقد حان وقت الرد على ، وقد أوضحت شروطى ، هل أ يجب أن أدخل أولا ؟ نعم أو لا ، هل ستشربون معى ؟ »

عند ذلك صفق له الجميع ؛ ودعوه لأن يجلس على سرير .

« وحينئذ ناداه أجاتون،وها هو يسلك طريقه بقيادة رفاقه، وفى نفسه الوقت ينزع باقاته،لكى يكلل بها رأس أجاتون، ولما كانت أمام عينيه . فإنه لم يلمح سقراط [٣]

(١) النص هنا موضع نزاع ،ونحن نتبع تصحيح هيرمان : إنها صيغة القرارات التشريفية . ويمكن أن يكون المعنى وفقا لرواية المخطوطات والبردى : إذ كان من المقبـول أن أعـبر هكذا . وهذا يوازى العبـارة : حفظا للاحترام والإكرام . إن الإفراط فى إطراء أجاتون يهدد فى الواقع بجرح شعور الآخرين والمساس بكرامتهم (راجع ٢١٤ حد الوسط)

(٢) لقد أضحك الإفراط فى الإطراء . يالهامن طريقة لإعـلان الحب ! أما ألقيبيادس فإنه يقصد غير ذلك : « إنـكم تضحكون لأن سكرى يمنعنى عن أن أحكم حـكما سديدا ، ولـكننى أعرف تماما أننى أقول الحق ! »

(٣) يفهم البعض: لما كان سقراط أمام عينيه فإنه لم يره . ولـكن إذا كان لم يره ، فذلك بالأحرى لأن أمام عينيه الباقات التى يحاول نزعها عن رأسه

وجاء ليجلس قريباً من أجاتون ،بين سقراط وأجاتون ، لأن سقراط كان قد
٢١٣ أفسح مكانا ليجلس أجاتون ألقيبيادس (١) وعندما جلس ألقيبيـادس ضم
ب جاره بين ذراعيه ، ووضع الإكليل على رأسه .

حينئذ قال أجاتون :

« — أيها العبيد ، اخلعوا نعلى ألقيبيـــادس حتى يستطيع أن يكون ثالثنا على هذا السرير .

فرد ألقيبيادس :

— نعم بحق الله ! ولكن من هو هذا المشارب الثالث معنا ؟ » .

وها هو ذا فى الوقت نفسه يلتفت ،ويرى سقراط . وبمجرد أن رآه قفز متراجعا ، وهو يصيح :

— يا هرقل ! [٢] ما هذا ! يا لها من مفاجأة ! إنه سقراط ! إن هـذا
٢١٣ شرك جديد قد نصبته [٣] لى بجلوسك على هـــذا السرير، فأنت تظهر فجأة
ج كعادتك فى الأماكن التى لا أتوقع أدنى توقع أن ألقاك فيهـــا ! أجبنى ، لماذا أتيت إلى هنـا ؟ وأيضاً لماذا ترقد فى هـذا المكان ؟ فمن الواضح أنك لم تجلس بجوار أريستوفان،أو أى رجل آخر مشابه له من أهل الفكاهة بالطبع أو بالتطبع ! ولكنك بذلت قصارى جهدك لأن يكون مجلسك بجـوار أشد

---

(١) حرفيا فى النص اليونانى:إما ليجلس ذاك وإما ليأتى ذاك ويجلس. ويشير الضمير اليونانى نفسه إلى ألقيبيادس فى الحالة الأخيرة وإلى أجاتون فى الحالة الأولى والتعبير ركيك ومبهم . أما نحن فنفهم ليجلس أجاتون ألقيبيادس .

(٢) إنه فى مثل هذا الخطر يحتاج إلى إله قوى . انظر فيدون ٨٩ ــ .

(٣) إن ألقيبيادس هو الصيد الذى يطارده سقراط . راجع بروتاجوراس ، البداية .

من فى هذه القاعة جمالا .

حينئذ قال سقراط : « هـل لك يا أجاتون أن تدافع عنى ، نظـراً لأن حب هذا الرجل ليس بالأمر الهين على[1] ! فمنذ أن أحببته فى الواقع لم يعد

٢١٣ مسموحا لى أن أوجه نظرى إلى أى غلام جميل،ولا أن أتحدث إلىأى شخص،

د دون أن تأخذه الغيرة والحسد ، ويحتـد على احتدادا لا يصدق ، ويهيننى ، ويكاد ينهال على ضربا ! فاحـــذر أن ينالنى منه الآن ضرر : وبالأحرى ينبغى إما أن تصلح ما بيننـا ، وإما أن تدافـع عنى ، إذا لجـأ إلى العنف ؛ فإنى أرتعد فى رعب شديد من ثورة غضبه ، ومن عاطفة حبه .

فصاح ألقيبيادس :

ــ آه ! ولـكن كلا ! لا صلح بينى وبينـك [2] ! وسأقتص منـك فيما بعد على ماقلته ... ثم أضاف : أما الآن ، فنـاولنى يا أجاتون بعضا من هذه

٢١٣ الباقات حتى أكلل بها أيضا رأس هذا الرجل : ذلك الرأس العجيب! حتى

هـ لا يؤاخذنى بأنى كللت رأسك ، ولم يكن لدى بعد ذلك أكاليـل أقدمهـــا إليه ، وهـو الذى انتصر ببـلاغته على الجميـع (وليس أول من أمس فقط مثلك ، بل فى كل وقت) .

وبينما كان يقول ذلك تناول باقات وصنع منها إكليلا لسقراط . وأخيرا

---

(١) يمكن أن يكون هذا الـكلام إشارة إلى ما كتبه بوليقـراط ، ونسب فيه إلى سقراط أخطاء ألقيبيادس ، ضحية حبه له .

(٢) إن ألقيبيادس يهاجم سقراط عن غيرة ، فهو يمتبره محبه، ويلومه على خياناته ، وكذلك على غيرته (٢١٤ د) . أما سقراط فيرى أن ألقيبيادس هو الذى يلاحقه بملازمته المستمرة . راجع ٢٢٢ أ — هـ .

تمدد على السرير ، وعندما تمدد على السرير ، استأنف قائلا :

— هيا أيها السادة ! ما الذى حدث ؟ يبدو لى ، وذمتى، أنكم فى تمام وعيكم ! ينبغى ألا تسير الأمور على هذا النحو ؛ كلا ! ولكن يجب أن نشرب : إن ذلك ، كما تعلمون ، هو ما اتفقنا عليه . وإننى اختار نفسى[1] رئيسا للشراب حتى تشربوا أنتم أنفسكم القدر المناسب يا أجاتون ، ليأت لى أحدهم بكأس كبير إذا وجد ... ثم قال : لا داع لذلك البتة ؛ فما عليك أيها العبد ، إلا أن تأتينى بذلك الدلو المخصص للثلج . »

٢١٤ — وكان قد لمح دلوا تزيد سعته عن لترين وربع[2] ، ولما ملىء له ابتدأ بأن

أ أفرغه عن آخره ، ثم أمر أن يصب الخمر من أجل سقراط وفى نفسه الوقت قال :

— إننى لن أمكر مع سقراط ، لأنه مهما طلب إليه أن يشرب خمرا ، ومهما يفرغ منها فى جوفه ، فلن يثمل أبدا [3] .

وها هو ذا العبد يصب الخمر ، وسقراط يأخذ فى الشراب . وعندئذ قال أريكسيماخوس :

« — ما هذا المسلك الذى نسلكه يا ألقيبيادس ؟ ألا نتحدث فى شىء ما عندما يكون الكأس فى يدنا هكذا ؟ ألا نترنم ببعض الأغانى ؟ هل نكتفى

---

(١) لن الاتفاق هو ألا يكون الشرب إلا مع رجل قد سكر (٢١٣ أ) ، ولكنهم ليسوا بعد على درجة واحدة من السكر ، وهو لذن الذى سيجعلهم عليها بأن يدعى لنفسه رئاسة المأدبة .

(٢) فى الأصل ٨ كوتيل Cotyles ، والكوتيل كيل يونانى يعادل ٢٧/١٠٠ من اللتر ، ويعادل الثمانية منه لترين وربع لتر تقريبا .

(٣) راجع ١٧٦ حـ ، وفى خطبة ألقيبيادس راجع ٢٢٠ أ .

بأن نشرب هكذا بسذاجة كمن ناله الظمأ ؟

٢١٤ فأجابه ألقيبيادس:

ب — يا أريكسيماخوس ، ياخير ابن لخير أب بالغ الحكمة[١] أسعد الله مساءك !

فرد أريكسيماخوس :

— أتمنى لك ما تمنيته لى . ولكن ليس هذا كل ما فى الأمر ؛ فماذا ينبغى أن نفعل.

— ما قد تأمرنا به . فمن الواجب فى الواقع أن نطيعك ، لأن الرجل الذى يكون طبيبا يعادل بمفرده جمعا من الآخرين[٢]. فالق إذن بإرشاداتك كما يروقك .

فقال أريكسيماخوس :

٢١٤ — اصغ إذن . لقد قررنا قبل مجيئك أن يلقى كل منا بدوره متجهين نحو

ج اليمين خطبة عن الحب ، تكون أبلغ ما يستطيع ، وأن يثنى عليه ، وها نحن الحاضرين جميعا قد ألقينا خطبنا . أما أنت ، فلم تتحدث ، وقد شربت كثيرا. ومن العدل إذن أن يكون عليك أن تتكلم، وبعد أن تتكلم تأمر سقراط بما يحلو لك ،وأن يفعل سقراط ذلك مع جاره من جهة اليمين وهلم جرا .

(١) ليس هناك ما هو أشد منافاة لمبادىء أريكسيماخوس الطبية (١٧٦ جـ د) من الشراب لأجل الشراب دون ظمأ ، كما لو كان المرء ظمآن . ألا يضع أريكسيماخوس، لشدة ميله للتنظيم والبرامج ، برنامجا جديدا (حـ) لظروف جديدة ؟ . لقد كان أبو الطبيب حكيما ويذكره ألقيبيادس بذلك حتى ينادى بالحكمة والاعتدال فى استخدام الملذات .

(٢) هوميروس: الإلياذة ، الكتاب الحادى عشر ، ب ٥١٤ وما بعده . (الأمر يتعلق بمكاوون بن أسكولاب) .

فأجاب ألقيبيادس :

ــ حسنا ! إن فكرتك صائبة بدون شك يا أريكسيماخوس . ولكن

٢١٤ لا يمكن أن نضع على قدم المساواة رجلا ثملا مع أناس يتحدثون وهم فى

د تمام وعيهم . وعلاوة على ذلك هل تصدق ، أيها الصديق العزيز ، أية كلمة مما رواه سقراط منذ هنيهة ؟ والواقع أنه إذا حدث لى أن أثنيت أمامه على أحد ما غيره ، سواء كان إلها أو بشرا ، فإن هذا الرجل الفتى سينهال على ضرباً ، ما دام أحدا غيره ..

فقال سقراط :

ــ ألا تمسك لسانك .

فصاح ألقيبيادس :

ــ بحق بوسيدون ! إننى أمنعك عن أى احتجاج . إنك تعلم يقينا أننى لن أثنى فى حضورك على غيرك ، مهما كان ! .

فتدخل أريكسيماخوس قائلا :

ــ أجل ! افعل كما يقول : امدح سقراط إذا شئت .

فأجاب ألقيبيادس على الفور :

٢١٤ ــ ما هذا اللغو ؟ هل تظن ياأريكسيماخوس أنه يجب على ... هل يجب أن

هـ أهاجم هذا الرجل ، وأنزل به على مرأى منكم العقوبة الموعودة ؟ [1]

ــ يا بنى ! ما هو غرضك ؟ هل تقصد أن تسخر منى بمديحك لى ؟ أو هل ستنهج نهجا آخر ؟

ــ سأقول الحقيقة إذا سمحت .

---

(١) الموعودة فى ٢١٣ د النهاية ــ إن غيرة سقراط تمنع ألقيبيادس أن يمدح أمامه أحدا أيا كان من رجل أو إله (راجع ٢٢٢ هـ وما بعدها) . ليكن ! فليمدح إذن سقراط ولكن أهو مدح أم شكوى ؟ إن هذا التباس متعمد .

— أى نعم ، بكل تأكيد ! إنى أقبل الحقيقة وأدعوك لأن تقولها .

فأجاب ألقيبيادس فورا :

— لن أقصر عن قول الحق ! ومع ذلك فهاك ما ينبغى عليك عمله : إذا حدث وقلت شيئا غير صحيح ، فلا تدعنى أستمر ، بل قاطعنى كما تشاء، وقل لى : « إنك هنا تكذب ... » ، فإنى لن أكذب عن قصد قط . وعلى كل ٢١٥ حال ، إذا قلت كلاما أيا كان ، بينما أنا أستعيد ذكرياتى ، يجب ألا يدهشك أ ذلك أقل دهشة ، لأنه ليس من السهل إطلاقا ، على من كان فى الحالة التى أنا عليها ، مع طبيعة مضللة مثل طبيعتك ، ألا يرتبك ، وأن يذكر الأشياء تباعا .

القيبيادس يثنى على سقراط :

« هاكم أيها السادة طريقتى فى هذا الثناء على سقراط ، الذى سأستخدم فيه التشبيهات . ومن المحتمل ألا يفوت المهتم بالأمر أن يظن أن ذلك بغرض السخرية ؛ كلا ! إن التشبيه يأتى هنا لإظهار الحقيقة لا للسخرية . وهاكم إذن ما أعلنه : إنه مماثل تماما لهذه السيلينات التى نشاهدها معروضة فى ٢١٥ فى مصانع التماثيل ، والتى يصورها الفنانون ممسكة بمزمار أو بناى ، وإذا ب ما فتحت من وسطها نرى أنها تحوى بداخلها تماثيل صغيرة للآلهة. وإنى أعلن ثانيا أنه يشبه الجنى مارسياس .

ومن المؤكد يا سقراط أن هناك ، بالنسبة للملامح على الأقل ، تشابها بينك وبين من ذكرت ، تشابها لا تستطيع أنت نفسك أن تنكره . وأنت أيضا مثلهم فى كل شىء غير ذلك ، واستمع إلى ما يأتى بعد : إنك ساخر

وقح ، أليس ذلك حقاً ؟ فإذا لم تسلم بذلك ، قدمت الشهود . ستقول :
« ولكننى لست زامرا على الناى » إنك تزمر على الناى زمرا أعجب بكثير
من الذى ذكرته . فهو فى حاجة ، كما ترى ، إلى أدوات ليسحر الناس بالقوة
٢١٥ التى تنساب من فمه ، واليوم أيضا ، من سيؤدى ألحانه على الناى ، لأن
جـ الألحان التى كان يؤديها أولمبوس أقول إنها ألحان مارسياس،وإنه هو الذى
علمه إياها . وعلى ذلك فإن ألحانه التى كان يؤديها على الناى زامر بارع أو
زامرة ضعيفة هى وحدها التى تستحوذ على النفس ،وتكشف عن الرجال ،
الذين يشعرون بالحاجة إلى عون الآلهة،أو الاطلاع على الأسرار ؛ لأن هذه
الألحان هى بذاتها إلهية . أما أنت فلا تختلف عنه إلا فى أنك تحدث التأثير
٢١٥ نفسه بالأقوال وحدها لا بالآلات . وإن ما هو مؤكد على الأقل ، فهو أنه
د عندما نستمع إلى شخص آخر يتحدث عن مثل هذه الموضوعات الأخرى،
ولو كان خطيبا من الدرجة الأولى ، فليس بيننا ، إذا جاز القول ، من يهتم
بسماعه أقل اهتمام. وعلى العكس عندما نستمع إليك،أو إلىأقوالك منقولة
على لسان آخر ، ولو كان أضعف الخطباء ، وسواء كان المستمع امرأة أو
رجلا أو مراهقا ، فإن الأثر الذى تحدثه فينا يثير الاضطراب، ويستحوذ
على نفوسنا .

صورة الفيلسوف وتأثيره :

« ومن ناحيتى أيها السادة ، وإذا لم أكن خائفا من قطعكم بأنى ثمل
لوصفت لكم مقسما الآثار ،التى تركتها فى نفسى بالذات خطب هذا الرجل ،
٢١٥ وهى آثار لا أزال أشعر بها الآن اوفى الواقع عندما أسمعه ، فإن قلبى يدق

(١) إن المنافسة بين مارسياس وأبولون هى منافسة المزمار والقيثارة. وتنسب بعض الألحان القديمة إلى تلميذه أولمبوس .

هـ دقا أشد مما يحدث لكهنة «سيبيل» وهم فى حالات جذبهم[١]. إن أقواله تسيل دموعى، وإنى أرى عددا عظيما من أناس آخرين يحسون بالانفعالات نفسها. ثم إنى لما كنت أستمع إلى بريكليس والخطباء البارعين الآخرين، كنت بلاشك أقدر بلاغتهم، ولكنى لم أكن أحس شيئا مماثلا[٢] : فإن نفسى لم تكن لتضطرب، ولم تكن تثيرها فكرة الاسترقاق الذى أعانيه . إن مارسياس هذا ، على

٢١٦ العكس، قد جعلنى بالتأكيد أكثر من مرة على حالة يبدو لى فيها أننى لن

أ أستطيع أن أعيش الحياة التى أعيشها . وكل ذلك يا سقراط ، لن تقول عنه إنه ليس الحقيقة . وحتى الآن أيضا ، أى نعم ، أشعر أنى إذا ما قبلت أن أعيره أذنى ، فلن أستطيع المقاومة ، ولكنى سأعانى نفس الانفعالات . وفى الواقع إنه يضطرنى لأن أعترف لنفسى بأنه ، بينما تنقصنى أشياء كثيرة، فإنه لا يبقى لدى أى اهتمام بنفسى للمشاركة فى شئون آثينا . ولذلك ، فإنى أبتعد عنه بالهرب ، وذلك بمغالبة نفسى ، وسد أذنى ، كما لو كنت أبغى الهروب من حوريات البحر ، كى أتجنب أن تدركنى الشيخوخة، وأنا جالس فى المكان نفسه قرب هذا الرجل ، وهو من ناحية أخرى الرجل الوحيد

٢١٦ الذى أشعر أمامه بعاطفة لا يتوقع أحد أن تكون لدى ، وهى الشعور بالخجل

ب أمام شخص ما . ولكنى لا أستشعر بالخجل إلا أمامه هو ؛ لأنى أشعر فى قرارة نفسى بأنه ليس لدى اعتراض أستطيع أن أقاوم به فعل ما يأمرنى به ، فأروح أقنع نفسى مع ذلك، عندما أنأى عنه ، بما يبديه لى الجمهور من اعتبار . فأنا أتماص إذن من هذا الأستاذ بالهرب ، وعندما يحدث أن ألمحه

---

(١) كهنة سيبيل ، وهم أشبه بالدراويش ، يرقصون ويغنون .

(٢) يحط هنا وفيما سبق من قيمة البلاغة غير الفلسفية .

يتملكنى الخجل لذكر اعترافاتى الماضية . وفى كثير من المرات أيضا كنت أتطلع فى سرور إلى أن أراه قد اختفى من عداد الناس . وإذا ما حدث ذلك، ٢١٦ فإننى أعرف يقينا أن ذلك سوف يسبب لى على العكس أشد الحزن لدرجة جـ أنى أعجز فى نهاية الأمر عن معرفة ما يمكن أن يكون عليه إحساسى تجاه هذا المخلوق .

حكمته الداخلية :

« لقد قلت لكم منذ قليل أى مشاعر أحدثها فى نفسى وفى نفوس كثيرين آخرين ذلك الإله ، الذى من آلهة الغابة ، بأنغامه على الناى. ولكن اصغوا إلى أيضا : سوف ترون إلى أى حد يشبه أولئك الذين قارنته بهم ، وما أعجب قوته ! لأنه ينبغى أن تعلموا تمام العلم أنه ليس هناك أحد من ٢١٦ بينكم يعرف هذه الشخصية . ومع ذلك فسوف أكشف لكم عنها د القناع[1] ، حيث أنى قد بدأت ذلك من قبل . وأنتم ترون بأعينكم ، مثلا ، أى استعداد لدى سقراط لحب الغلمان الجمال[2] ، وكيف يحوم حولهم بلا انقطاع . وفى أى هيمان يلقون به . وله سمة أخرى هى أن جهلة تام ، إذ ليس من شىء يعرفه ، أو على الأقل هذا هو مظهره[3] . أليس ذلك موجوداً فى نوع السيلينسا ؟ لا يمكن أن يبلغ أكثر

(١) لأنها فضائل سقراط التى سوف يعددها كما عدد أجاتون فضائل الحب فى ١٩٦ ب – ١٩٧ ب .

(٢) لأن مجون آلهة الغاب والسيلينا له طابع ما ، ترويه الأساطير .

(٣) ان التفسير خاضع لعلامات الترقيم التى تقبلها . ولكن لم يتوقف ألقبيادس هنا ليذكر أن سقراط يشبه فيما يخص المظهر الجسمى السيلينا (راجع ٢١٥ ب) . لأن الكلام يرتبط بفكرة الجهل : لأنه لدى سقراط ليس إلا تظاهرا ، يخفى حكمته الداخلية ، كما يخفى المظهر السيلينى الصور الإلهية .

من ذلك . وفى الواقع هذه مظاهر خارجية يحيط الرجل بها نفسه على طريقة السيلينا المنحوتة . ولكن عندما تتفتح السيلينا . فبأى قدر من الحكمة يفيض داخلها ! هل لديكم أية فكرة عن ذلك ياسادة، يارفاق الشراب ؟ اعلموا ذلك: إن جمال الآخرين لا يهمه فى شيء ، ولكنه على العكس يحتقره لدرجة لا يمكن ٢١٦ تصورها ، ولا تهمه كذلك ثروة الآخرين ، ولا امتلاك هذا أو ذاك من هـ المزايا ، التى هى فى نظر الجمهور سعادة يحسد عليها الإنسان ، ولكنه يعتبر أن كل هذه الخيرات ليست لها أية قيمة ، وأننا نحن نفسنا لا نساوى شيئا : ولتكونوا على علم بذلك . وهو من جهة أخرى يقضى كل حياته مع الناس متظاهرا بالسذاجة والطفولة [1]. ولكنه عندما يأخذ فى الجد وينفتح تمثال ٢١٧ السيلينا ، لا أدرى إن كان أحدكم قد رأى حينئذ التماثيل الصغيرة التى يحتويها أ باطنها . ولكنه قد اتفقت لى رؤيتها من قبل ، وقد وجدتها إلهية تماما ، من مادة ثمينة جدا ، وأخيرا على جمال تام وغريب جدا [2] ، لدرجة أنه لم يكن على سوى تنفيذ كل ما يأمرنى به سقراط فورا .

اعتداله :

« ولكن ، لما كنت أعتقده جادا ، عندما كان يتكلم عن زهرة شبابى إعتقدت أن لى فى ذلك غنما وحظا عجيبا ، فإرضائى سقراط هو وسيلتى فى أن أسمعه يقول لى كل شيء ، نعم ، كل ما يعرفه . وغنى عن البيان أنه كانت لى عن

---

(١) إنها السخرية ، التظاهر بالجهل ؟ ٢١٨ د حتى النهاية ، ٢١٩ أ

(٢) استمد رابليه من هذا الجزء ، ومن الجزء المشابه له جدا من ٢٢١ د وما بعدها ، البداية المشهورة للتمهيد لمسرحية جارجانتويا

زهرة جمالى فكرة ممتازة إلى درجة غير عادية . وبهذه الخواطر إذن ، وجدت نفسى وحدى معه ، لأنى صرفت خادمى ، بينما كنت حتى ذلك الحين

٢١٧ متعودا ألا أجد نفسى وحيدا معه دون حضور خادم ... وأمامكم ، يجب

ب ألا أنسى ذلك : يجب أن أقول الحق كاملا ، فاستمعوا إلى منتبهين . وأنت ياسقراط إذا كذبت دحضتنى ، وهكذا أيها السادة ، تقابلنا منفردين : وقد توقعت أن يحدثنى فى الحال ، فيما ينبغى أن يكون حديث محب فى خلوة مع محبوبه ، وقد كنت مستمتعا لذلك . ولكن كلا ! لم يحدث أى شىء من ذلك بل على العكس تماما كان حديثه معى فى ذلك اليوم، الذى قضيناه معا، كما تكون الأحاديث العادية ، وتركنى عند ذلك وانصرف . وبعد ذلك دعوته أن يشاركنى تمريناتى الرياضية (١) . وتمرنت معه راجيا بهذه

٢١٧ الوسيلة أن أصل إلى نتيجة . وهكذا شاركنى تمريناتى ، وتصارع معى عدة

جـ مرات دون شهود . حسنا ! هل ينبغى أن أقول ذلك ؟ حقيقة لم أجن من ذلك شيئا على الإطلاق . ولما رأيت أن أيا من تلك الوسائل لم تنته إلى شىء ، رأيت أنه يجب أن أهاجم هذا الرجل بعنف ، وألا أتوانى ، مادمت قد شرعت فى ذلك ، قبل أن أقف على حقيقة الأمر . وعلى ذلك فقد دعوته أن يأتى لتناول العشاء معى ببساطة ، كما يفعل محب يحاول شيئا ما مع محبوبه (٢) . أرجو أن تلاحظوا أنه لم يبادر إلى قبول تلك الدعوة بالذات ؛

---

(١) إننا سنتابع مراحل إغراء ، هو عبارة عن صورة ساخرة للاطلاع على الأسرار : إن ألقبيادس يبغى كشفا . راجع ٢١٧ أ .

(٢) وهكذا يقوم المحبوب خلافا لما هو مألوف بالتمهيد اللازم .

٢١٧ ومع الوقت ، انتهى مع ذلك إلى الاقتناع . ولكن فى المرة الأولى التى حضر
د فيها، أراد أن ينصرف حالما انتهى من العشاء ، وحينئذ شعرت بالخجل(١)،
وتركته حرا . ثم كررت المحاولة ؛ فلما تناول العشاء ، أخــذت أبادله
أطراف الحديث حتى تقدم الليل ، ثم عندما أراد الانصراف ؛ أفدت من
أن الوقت قد تأخر كثيرا وأرغمته على البقاء .

« وعلى ذلك استلقى على سرير مجاور لسريرى وهو ذات السرير الذى
٢١٧ كان قد تناول عليه طعام العشاء ؛ وكان لابد ألا ينام فى الحجرة سوانا نحن
هـ الاثنين(٢)...وعند هذه النقطة من روايتى كان كل شىء بالتأكيد على مايرام،
بل يمكن أن يحكى أمام أى إنسان . ولكن ابتداء من هنا ما كان فى الإمكان
أن تسمعوا أقوالى ، إذا لم يكن من المعروف أولا أنه كما يقال : فى الخمر
تكمن الحقيقة (٣) ، (وهل ينبغى أو لا ينبغى أن نتحدث أيضا عن لسان
الأطفال) . وثانيا : إن تغطية أحد أعمال سقراط البارزة التى لا مثيل لها
هى بالنسبة لمن أخذ يكيل المديح له ظلم واضح فى نظرى . وهناك أمر آخر
أيضا : وقد كانت حالتى هى حالة إنسان لدغته حية . وقد يقال إنه يحدث
فى الواقع أن من يكون فى هذه الحال يأبى أن يروى ما أحس به إلا أمام من

(١) انظر التحليل الذى حلل به ألقيبيادس مشاعره فى ٢١٦ ب .

(٢) وعليه سيصرف العبيد بعد قليل (٢١٨ ب حـ) .

(٣) يجعل ألقيبيادس مثلا يزحف على مثل آخر ، ولعل أحدهما لا يناسبه إلا قليلا ؛ أما الآخر ، فلما كان على ما هو عليه من السكر فالأمر على عكس ذلك، وصحته إذن مضمونة . وقد جاء فى اليونانية : مع الأطفال أو بدونهم؛ ولما كان من الممكن أن تعنى هذه الكلمة الأخيرة العبيد، فقد فهم الكلام على هذا الوجه: « حتى أمام الخدم يقول السكران كل مايراه» وهذا تفسير ليس من المحتمل كثيرا .

لدغوا مثله. وهو يقول بينه وبين نفسه إنهم وحدهم سوف يدركون ويعذرون
٢١٨ كل إسراف فى سلوكه أو فى حديثه ، يمكن أن يأتيه تحت تأثير الألم . وأنا
أ إذن الذى جاءته اللدغة من سبب أشد إيلاما وأثرت فى نقطة حيث يمكن أن
تكون أشد ألما إذا ما لدغت ... لأنها فى القلب أو فى النفس أو بأى اسم
آخر ينبغى أن يسمى ذلك . إنه فى ذلك الموضع قد أصابتنى الضربة ، وهى
لدغة الخطب الفلسفية : تلك الخطب التى يكون عنفها أشد سوءا من تأثير
الحية، عندما تكون النفس التى تصيبها شابة وغير مجردة من المواهب الطبيعية.
إنها هى التى تقلب السلوك والحديث رأسا على عقب ... وأخيرا أنا الذى
٢١٨ يرى أناسا من أمثال فيدروس ، وأجاتون، وأريكسيماخوس، وبوزانياس،
ب وأريستوديموس وكذلك أريستوفان (١) (ولا ضرورة لأن أقول سقراط
نفسه) وآخرين أيضا لا أعرف عددهم ، إنكم جميعا أخذتم تنساقون
وراء الهذيان الفلسفى (٢) وهيجاناته الشيطانية ... ذلكم هو السبب
الذى من أجله سوف تصغون إلى جميعا ، لأنكم سوف تعذرون أفعالى
آنئذ ، كما تجدون عذرا لأقوالى اليوم . والآن أوجه إلى الخدم ، وإلى كل
رجل بعيد عن الأسرار ، أو أى جاف آخر يمكن أن يكون هنا ، التنبيه
الآتى : ضعوا على آذانكم أبوابا سميكة (٣) .

---

(١) إن التفانى فى حب سقراط ونعنى أريستوديموس ذكر عن عمد إلى جوار من أهان المعلم بالاستهزاء، ونعنى أريستوفان .

(٢) راجع فيدروس ٢٤٥ ب ج ، ٢٤٩ ج د (النوع الرابع من الهذيان) .

(٣) كانت هذه الصيغة تستخدم على مايقال عند إعلان قانون السر فى إقامة الشعائر الأورفية؛ إن المطلعين على الأسرار وحدهم لهم حق الاستماع .

٢١٨ وعلى ذلك ، أيها السادة ، عندما أطفىء المصباح فعلا ، وخرج العبيد

ﺣ خطر لى أنه كان ينبغى ألا اصطنع المكر معه ، بل أصارحه بحرية عما كان من رأيى . وحينئذ قلت وأنا أدفعه :

ـ يا سقراط ، هل أنت نائم

فأجابنى :

ـ أبدا

ـ حسنا ! هل تعرف أى فكرة خطرت لى .

فقال :

ـ أية فكرة بالتحديد ؟

ـ إنك فى رأيى محب جدير بى ، وإنك الوحيد ، وإنى أدرك تماما أنك تتردد فى مصارحتى . وأما من ناحيتى فهذا ما أشعر به : أرى أنه من الغباء تماما ألا أرضيك فى هذا الأمر ، تماما كما يكون الأمر فى أية حالة أخرى ،

٢١٨ قد تحتاج فيها إلى أموالى ، أو إلى أصدقائى . وليس هناك فى الواقع من

د شىء ، أتعلق به تعلقا فيه أشد الاحترام ، من أن أزداد فضلا ما استطعت . إن هذا عمل لا أظن أن أحدا يستطيع أن يعيننى فيه ببراعة تفوق براعتك[1] . وسوف أكون تبعا لذلك أشد خجلا بكثير أمام أناس أذكياء؛ لأنى لم أرض رجلا من هذا القبيل ، مما أكون أمام جمهرة من الأغبياء ، لأننى أرضيته .

وبعد أن أصغى إلى قال لى مصطنعا ذلك المظهر الساذج الذى

---

(١) قارن بكلمات ديوتيم ٢١٢ ب : ليس لطبيعتنا من معين ؛ لنبلغ خيرها الأخير ، يساوى الحب . وكذلك ليس هناك من معين كسقراط من أجل الغاية التى يبغيها ألقيبيادس .

تتميز به شخصيته بقوة كأنه مسلكه العادى :

ـ يا ألقيبيادس ، من الممكن ألا تكون فى الواقع مخبولا ، إذا كان حقا
٢١٨ ما تقوله عنى هو بالضبط ما أتصف به ، وإذا كان لدى قوة بفضلها تصير
هـ أفضل مما أنت . نعم ، إنه لكذلك ، لابد أنك لمحت فى جمالا نادرا لا يشابه
إطلاقا ما لك من جمال التقاسيم . هذا الجمال قد اكتشفته ، وجعلت من
واجبك حينئذ أن تتقاسمه معى ، وأن نتبادل جمالا بجمال . وعلى كل حال
ليس كسبا ضئيلا ذلك الذى دبرته من ورائى . إن الأمر بعيد عن ذلك كل
٢١٩ البعد . إن قصدك أن تسعى للحصول على جمال حق بدلا من مجرد فكرة
أ الجمال [١] فكأنك فعلا تسعى إلى أن تستبدل الذهب بالنحاس [٢] ، هذا
هو هدفك . حسنا ! تفحص الأمور ، أيها الرجل الفاضل ، بعناية أكبر،
خشية أن تنخدع بى وبعدمى الواقعى . وفى الحق ، إن عين الفكر لا تأخذ
فى النظرات الثاقبة إلا عندما تبدأ رؤية العين تفقد حدتها ، وبالنسبة لك، فإنها
نقطة لا زلت بعيداً عنها . » .

وعند سماعى ذلك أجبت بدورى :

ـ « فيما يختص بحقيقتى ، فقد أوضحت أمرى ، وليس فى أقوالى شىء
لا يتفق وتفكيرى، وعليك أن تنظر فيما تراه خيرا لك ولى .

---

(١) إن ألقيبيادس ماكر فهو يعرض مبادلة الجمال الروحى ، وهو وحده حقيقى ، بشبح من الجمال ، وبذلك سيسرق سقراط . إنها صيغة أخرى من صفقة فيدون ٦٩ أ ب .

(٢) بيت شعر سار مثلا من الكتاب السادس من الإلياذة ، ب٢٣٦ ، فالتروادى جلوكوس عندما خدعه الإله زيوس بن كرونوس قايض خاسرا أسلحته مع ديوميد .

٢١٩ فأجاب :

ب — أى نعم ، إنك مصيب تماما ،وسوف نستغل الأيام القادمة لنقرر السلوك الذى يظهر لنا نحن الاثنين أنه الأفضل فى هذا الصدد وفى أى شيء آخر .

ولم يخامرنى شك بعد أقواله وأقوالى، فما وجهته إليه كان كالسهام، واعتقدت تماما أنى جرحته . وعلى ذلك نهضت ودون أن أدع له الفرصة ليضيف أقل كلمة غطيت الرجل بالمعطف الذى كان معى (فقد كان الوقت شتاء فى الواقع)، وتمددت على السرير تحت المعطف البالى لهذا الرجل الذى ترونه ،
٢١٩ وأحطت بذراعى هذا الرجل المدهش والإلهى حقا ، وأمضيت الليلة بطولها
جـ مستلقيا على هذا النحو . وفى هذا أيضا لن تزعم ، ياسقراط أننى أكذب .

ولكن ما هو مؤكد ، هو أن كل جهودى الهائلة لم ينجم عنها إلا زيادة انتصاره؛ لأنه كان يزدرى زهرة جمالى، ويهزأ بها وينبذها؛ وقد كانت تلك بالضبط هى النقطة التى بها اعتقدت أن قضيتى رابحة، أيها السادة القضاة. إنكم فى الواقع قضاة زهو سقراط [1] ! فإليكم إذن ما ينبغى أن تعلموه تمام العلم . إنه بعد قضاء هذه الليلة إلى جوار سقراط لم يكن شيء ، عندما
٢١٩ استيقظت أشد خروجا عن المألوف مما لو اضجعت إلى جوار أبى أو
د أخى الأكبر .

---

(١) إن ألقيبيادس رفع قضية على سقراط أمام هذه المحكمة من الشاربين ، يشكو فيها من أن شبابه لم يفسد. إن الفكرة مضحكة . والأمر نفسه تقريبا فى فيدون ٦٣ هـ : على سقراط أن يدافع عن نفسه من تكبر آخر : إذ له أمام الموت موقف يعتبره فيه سيبيس متكبرا ومتعارضا .

هل تتصورون الآن ما كانت عليه، بعد ذلك، حالتى النفسية المترددة بين فكرة أنى كنت محتقرا وبين الدهشة التى أثارتها فى شخصية هـذا الرجل وحكمته وشجاعته ؟ وهل تتصورون ، من ناحية أخرى، حالتى النفسية بهذا اللقاء الذى التقيت فيه مع إنسان يبدو لى من غير الممكن أن أجد قط مخلوقا آخر يمتاز بما له من عقل وصلابة. ومع ذلك لم تكن وسيلتى أن أغضب ، وأن أحرم نفسى من التردد عليه ، وأن أكتشف الطريق التى بها أستطيع أن أصل به إلى غاياتى . فقد كنت أعرف تمام المعرفة فى الواقع أنه كان أشد ٢١٩ مناعة من كل ناحية، بالنسبة للمال، مما كان آجاكس بالنسبة للحديد [١]، هـ كما كنت أعرف أنه قد أفلت منى فى النقطة الوحيدة التى رأيت أنه لابد أن أفوز به فيها . فلم يكن إلا أن أدور فى فلك هذا الرجل ، وقد أستعبدنى إلى درجة لم يستعبد بها أحد إنسانا قط (٢)

استقلاله تجاه الأشياء الخارجية

الواقع أن كل هذه الخطوب كانت قد حلت بى قبل أن تذهب الحملة إلى بوتيدا (٣) التى اشتركنا فيها معا ، وكنا رفيقين على المائدة. وليس

(١) أو بالأحرى ترسه المصنوع من سبعة جلود بقر (راجع سوفوكليس : آجاكس ب ٥٧٦).

(٢) راجع ٢١٥ هـ د النهاية، وقارن بيوزانياس ١٨٣ أ ب ، ١٨٤ ب — د .

(٣) خرجت بوتيدا (على البرزخ الغربى من كلسيديا) على سيادة آثينا . وبعد ثلاثة أعوام من حصار (سبقته معركة. راجع ٢٢٠ د) كان شاقا على الطرفين ؛ استسلمت بوتيدا (٤٣٠/٤٢٩ ق.م) . وفى ديليون (بيوسيا على حدود آتيكا) غلب الثيبيون الآثينيين (فيما بعد ٢٢١ أ) . وخدم سقراط جنديا مرة ثالثة (الدفاع ٢٨ هـ) فى آمفيبوليس (٤٢٢ ق.م)

من شك ، بادىء ذى بدء ، أنه كان فى تحمل المشاق أفضل ، ليس منى فحسب، بل من جميع الجنود الآخرين جملة . وفى كل مرة ، عندما كانت تقطع المواصلات فى مكان ما ، كما يحدث فى الحرب ، وكنا نحرم لضرورة
٢٢٠ من الطعام ، لم يكن أحد من الآخرين يستطيع أن يضارعه فى الصبر
أ على هذا الحرمان . وعلى العكس عندما يكون الطعام وفيرا لم يكن له نظير فى الإفادة منه (١) . وهو على خلاف ذلك بالنسبة للشراب ؛ فهو لا يحب أن يشرب ، ولكنه إذا أرغم على ذلك تفوق على الجميع . وإن ما هو أشد إثارة للعجب أن أحدا لم ير قط سقراط فى حالة سكر : وهى نقطة لاشك ، بالنسبة لى ، أنه سيكون لديكم الدليل عليها بعد لحظة . ثم إنه فى قسوة الشتاء،
٢٢٠ (لأن الشتاء فى ذلك البلد كان فظيعا) كان يأتى بالأعاجيب . وعلى هذا
ب النحو كنا ذات يوم نعانى أعنف جليد يمكن أن يحدث ، وامتنع كل منا عن مغادرة مأواه ، أو لم يكن يخرج على أى حال ، إلا وقد تدثر بكمية من الأشياء الغريبة، وقد لف قدميه بأربطة من اللبد أو غطاهما بجلد الخراف، فكان هو على العكس ، يخرج فى هذا الظرف ، وليس عليه من رداء آخر غير معطفه ، الذى تعود ارتداءه من قبل ، وكان يسير حافيا على الجليد سيرا أيسر مما كان يسير الآخرون بأقدامهم المغطاة بالأربطة ، حتى أن الجنود كانوا ينظرون إليه شذرا مقتنعين أن غرضه أن يخزيهم .

---

(١) تمزج هذه الصورة مزجا مبتكرا بين طرازين من الحكيم : طراز الكلبيين المتصلبين أمام الألم ، وطراز القورينائيين الذى يرحب بالمتعة ، عندما تقبل ترحيبا هو فى الواقع أوسع من ترحيب سقراط . وعلى كل حال قد أثبتنا استقلاله تجاه الظروف الخارجية للجو . وهناك مثالان على ذلك متضادان : فهو لا يبالى بظهر الصيف الشديد الحرارة (فيمابعد ٢٢٠ د) كما لايبالى شدة برودة الشتاء.

٢٢٠ « هاكم إذن ما يتعلق بهذا الموضوع (١) . ولكن من جهة أخرى ،
جـ إن ما قام به وتحمله هذا البطل الجسور (٢) ، هناك ، ذات يوم فى ميدان القتال ، أمر يستحق أن يسمع . لقد ظل سقراط واقفا مستغرقا فعلا فى تفكيره ، فى المكان الذى كان يقف فيه منذ مطلع الفجر ، يبحث عن فكرة ما ، ولما تعذر عليه الوصول إليها ظل واقفا هكذا ، يبحث عن الفكرة ، حتى حل الظهر ، والرجال يتطلعون إليه ، وأخذ كل منهم يقص الأعجوبة على الآخرين فيقول : « منذ الفجر وسقراط واقف هنا يتأمل ! » . وأخيرا
٢٢٠ عندما حل المساء ، نقل بعض مشاهديه (٣) بعد العشاء فراشهم إلى الخارج ،
د لأن الوقت كان آنذاك على وجه التحديد صيفا ، لينساموا فى جو منعش ، ويراقبوا فى نفس الوقت سقراط ، الذى كان لا يزال يمضى الليل واقفا ، وقد ظل واقفا حتى لاح الصباح ، وطلعت الشمس ، ثم إنه بعد أن أدى صلاته للشمس غادر المكان وانصرف .

شجاعته

« والآن ، إلى المعارك ، إذا شئتم . أليس من العدل فى هذه النقطة أن نوفيه

---

(١) أى موضوع المقاومة الجسمية ، أما ما يلى فيخص تركيز النفس وتأملها منعزلة عن كل ما يحيط بها . راجع فيدون ٦٧ حـ د .

(٢) الأوذيساء الكتاب الرابع ، ب ٢٤٢ . وقد أدخل أفلاطون تغييرا طفيفا على بداية البيت .

(٣) بعض رجال من فرق يونيا : هـذا هو المعنى الذى توحى به رواية المخطوطات . ويعترض بعضهم أولا : لأنه لم يكن هناك يونيون فى الجيش . ثانيا : لأن تحديد الأمة بعد الرجال الوارد ذكرهم سابقا أمر لا يفهم بسهولة . ويتعلق الأمر « وفقا للرواية التى قبلت » وهى محتملة من ناحية علم قراءة المخطوطات « ببعض رجال من بين من كانوا ينظرون إليه (راجع ٢٢٠ حـ ، د)

حقه ؟ فعندما وقعت تلك المعركة ، التى منحنى بعدها القواد قلادة الشرف،
٢٢٠ فإنى لم أكن مدينا فيها بحياتى لأحد آخر سوى هذا الرجل . لقد جرحت؛
ه فلم يقبل أن يتركنى، ولكن على العكس ، قد أنقذ فى وقت واحد كل شىء : أسلحتى وأنا نفسى(١) . وحينئذ أيضا ياسقراط ، دعوت القواد ليعطوك قلادة الشرف هذه ، وهذه على الأقل حقيقة لا تتطلب من جانبك معاتبة ولا تكذيبا. أجل لا. إن القواد لايلتفتون فى الواقع إلا لمن كانت له رتبة عالية ، وقد زاد تمسكك بالتظاهر بأنى أحق منك فى نيل هذا الشرف على رغبتهم فى منحى إياه .

٢٢١ وأقول لكم أيضا أيها السادة ، إن سقراط كان أثناء انسحاب
أ الجيش فلولا من ديليون ، جديرا حقا بالملاحظة . لقد حدث فى الواقع أنى وجدتنى قريبا جداً منه ، وكنت أمتطى جواداً ، أما هو فقد كان من المشاة مثقلا بالمهمات[٢] ! وكان ينسحب إذن ، وسط التشتت الذى بدأ بين جنودنا ، وكان يسير فى صحبة لاشيس . وفى هذه اللحظة تشاء المصادفة أن أقابلهما ، فشجعتهما ، وقلت لهما إنى لن أتركهما . وهنا استطعت اختبار سقراط بطريقة أفضل أيضا مما حدث فى بوتيدا ، لأنى ، وأنا أمتطى جوادا ، كنت أقل عرضة للمخاطر . وهو أولا يتفوق كثيرا

---

(١) إن ما يرويه بلوطرخس (عن ألقبيادس) مأخوذ من المأدبة ، ولا يشير توسيديد (١ — ٦٣) إلى ذلك أدنى إشارة . وعلى أية حال ، هناك لدى الشهود ، الذين جاءوا بعد ذلك ، صور مختلفة لهذه الرواية .

(٢) وبتعبير آخر ، يحمل حملا ثقيلا من شأنه أن يبطىء سير الرجل الراكب ويبدو أن هذا (راجع لاشيس ١٨١ أ ب) ينطوى على أن لاشيس لم يكن فى ديليون القائد الأعلى .

على لاشيس فى حضور البديهة . ثم إننى كنت أحس تماما أنه كان يسير هناك
٢٢١ كما كان يفعل فى آثينا ، كما يقـول بيت لك من الشعر يا أريستوفان « كان
ب يسير متعاليا يلقى بنظرات جانبية »[١] يلتفت فى هدوء إلى جميع الجهات ،
إلى الأصدقاء وإلى الأعداء ، لا يدع الشك يخامر إنسانا أنه إذا احتك به
أحد ، ولو من بعيد ، فإنه قدير على الدفاع عن نفسه ببأس شـديد . وذلك
ما كان يضمن لهما : لنفسه ولرفيقيه الأمن فى انسحابهما ؛ لأن الإنسـان قلما
٢٢١ يحب فى الحرب أن يحتك أقل احتكاك ممـكن بفتيان على هذه الصـلابة ،
حـ بينما يطاردون من يهربون فى فوضى.

سقراط مخلوق لامثيل له

« هناك بالتأكيد لدى سقراط أشياء أخرى كثيرة تستوجب الثناء ، وهى
أشياء مدهشـة ! قـد يكون هناك ، مـع ذلك ، رجال آخرون فى ميادين
أخرى من النشاط يمكن أن يقال عنهم ذلك . ولـكن ما هو فيه ، مما ليس له
نظير ، لا بين رجال الماضى ، ولا بين رجال اليوم ، فذلك هو الجـــدير
بإعجاب بلا تحفظ ! وعلى هذا النحو مثلا ، إن ما كان يتصف به آخيل يمكن
أن نجد صورة له عند براسيداس[٢]، وكذلك ما يتصف به بريكليس نجد له
صورة فى نستور وفى أنتينور[٣]، ولم يكونا الوحيدين؛ فبالنسبة للآخرين أيضا

(١) إن البيت من مسرحية السحب ، ب٣٦٢ · والذى ينطق به هو جوقة المغنين . ويذكر أسم بروديكوس إلى جانب اسم سقراط . وتعنى جانبية النظرات هنـا بلا شك نفس ما يعنيه نظر الثور الذى يتحدث عنه فيدون ١١٧ ب.

(٢) براسيداس قائد أسبرطى ؛ وهو المنتصر فى امفيبوليس (حيث لقى حتفه ؛ ٤٢٢) وقد تساوت فيه مقدرة القيادة العسكرية والمهارة السـياسية ؛ وكان عـلاوة على ذلك ذا طبع كريم .

(٣) كان أنتينور من ناحية الطروادبين على ما كان عليه نستور من ناحية اليونان ونعنى أنه كان خطيبا فطنا وبليغا .

يمكن على هذه الوتيرة تكوين صورة لهم [1] . ولكن بالنسبة لما هو عليه
٢٢١ هذا الرجل ، وإلى أى درجة هو مضلل فى شخصيته وأحاديثه أيضا ، فإنه
د من المستحيل أن نجد أحدا يقترب منه ، سواء بحثنا بين رجال اليوم أو بين
رجال الماضى ، إلا إذا اكتشفنا عن طريق الصدفة صورة له لدى من ذكرت:
لا لدى الرجال ، ولكن لدى السالينات وآلهة الغابات ، سواء بالنسبة
لشخصيته أو بالنسبة لأقواله . لأن ذلك أيضا ، كما ترون ، أمر قد أهملته
فيما قلت فى بداية حديثى : إن خطبه تشابه أقصى تشابه السالينات المتفتحة .
٢٢١ ولعلكم تجبرون فى الواقع الاستماع إلى خطب سقراط . ولن يفوت الإنسان
هـ لأول وهلة أن يجدها مضحكة للغاية؛ فالكلمات والجمل التى تكون الغلاف
الخارجى لحديث سقراط هى فى الحقيقة بمثابة جلد إله غابات وقح ؛ فهو
يتحدث فيها عن حمير بحالة ، وعن حدادين وإسكافيين ودباغين ، وهو يبدو
دائما يكرر نفسه فى تعبيراته وأفكاره إلى درجة أنه ليس فى العالم جاهل أو أبله
٢٢٢ لا يجعل من خطبة موضعا لسخريته [2] ، ولكن إذا حدث أن رآها الإنسان،
أ وقد تفتحت ، ووصل إلى باطنها [3] ، حينئذ يبدأ فى أن يجدها ، فى باطنها

---

(١) يجد الإنسان لأى رجل عظيم من أهل الحاضر معادلات إنسانية فى الماضى ؛ وليس لسقراط مع ذلك صورة لما هو عليه بين الرجال ولكن فقط بين كائنات الخرافة . إن خطبه هى الدليل الحاسم على ذلك ، وبناء عليه ، فإن الإلحاح على أهمية هذا البرهان بفقرة جديدة بعد فراغ ، أو بفتح فصل جديد ، كما يفعل الناشرون ، يبدو لنا قطعا فى وحدة الكلام هنا .

(٢) راجع جورجياس ٤٩٠ حـ حيث يرى بولوس أن طفلا يستطيع أن يدحض سقراط ولتفصيلات أكثر راجع شرح الناشر بورى Burry.

(٣) يرى بعض المترجمين عن اليونانية إجراء تصحيح هنا ، وعندئذ تقول: إذا نظر الإنسان بدلا من ذلك إلى باطنها .. ولكن روبان يرى أن نص المخطوطات والبردى سليم . فلا داعى للتصحيح .

مليئة بالذكاء ، وهي الوحيدة التي تكون على هذا النحو ، ثم يجدها إلهية إلى أقصى درجة ، تفيض في ذاتها بأكبر عدد ممكن من صور الفضيلة ، متجهة إلى أعلى درجة ممكنة ، متجهة بمعنى أصح ، إلى كل ما يفيد رجلا يبغى أن يصبح رجلا كريما .

سقراط وحب الشباب

« هذه هي ، أيها السادة ، النقط التي أثني فيها على سقراط . أما بالنسبة للنقط التي ، على العكس ، ألومه فيها فقد مزجتها[1] بكلامي ، بينما أنا أقص عليكم الإهانات التي وجهها إلى . وفي الحقيقة لست الوحيد الذي سلك نحوه هذا ٢٢٢ المسلك ، ولكنه عامل بالمثل خارميدس بن جلوكون وأثيديموس بن ب ديوكليس ، وعددا كبيرا للغاية من الآخرين الذين استهزأ بهم هذا الرجل ، وهو يتظاهر بدور المحب في حين أنه يقوم بالأحرى بدور المحبوب بدلا من المحب . وعلى هذا النحو أنصحك أنت أيضا يا أجاتون ألا تدع هذا الرجل يستهزىء بك . ولكن لتكن خطوبنا الشخصية درساً لك ، واحذر ، خشية أن تشبه الطفل المقصود بالمثل « إنه الذي لا يتعلم إلا بإمكانياته الشخصية[2] »

---

(١) إن خارميدس الذي كان عضوا في حكومة الثلاثين كان خال أفلاطون . ولعل أثيديموس (وليس هو ، كما هو مفهوم ، السوفسطائي الذي يطلق عليه نفس الاسم) هو الشاب اللامع ، الوارد ذكره في « أقوال سقراط المشهورة تأليف إكسانوفون ح ٦ ، ف٢ ، س ٦ ، والذي حوله سقراط إلى منهجه .

(٢) هذه الصيغة تقترب كثيرا من المثل ، راجع هيزيود ، الأعمال ب ٢١٨ . وهناك صيغة أخرى يمكن ترجمتها بالعبارة : خيبة الأمل تعادل درسا .

٢٢٢ « وقد أدت أقوال ألقيبيادس هذه ، بما فيها من صراحة إلى الضحك ،
حـ لأنه كان يبدو أنه لم ينفك عن أن يكون محبا لسقراط .

وهنا أخذ سقراط فى الحديث :

ـ إنك تجعلنى أحس ، يا ألقيبيادس ، بأنك على تمام وعيك ! وإلا لما كنت حاولت أبدا ، بمثل هذه البراعة ، أن تخفى وراء ستار من الكلام الملفوف ، الهدف الذى ترمى إليه من كل ما قلته . وإنه تبعا لذلك (وظاهر أن ذلك غنى عن البيان) أفسحت له مكانا فى آخر خطبتك ، كما لو أن كل حديثك لم يكن له ذلك الهدف المحدد ، وهو الوقيعة بين أجاتون
٢٢٢ وبينى [1] بحجة أنى مضطر لأن أحبك ، أنت دون أى شخص آخر ، وأن
د يكون أجاتون من جانبه محبوبا منك دون أن يدع شخصا آخر يحبه . ولكن لعبتك لم تنطل علينا ، وإنما على العكس تماما ، كانت هذه المأساة التى ابتدعتها ، بما فيها من سالينات وآلهة غابات ، شفافة تماما . حسنا ! أيها العزيز أجاتون ، ينبغى ألا يجنى من ذلك كسبا ، فاحترس بالأحرى من أن يوقع بينى وبينك .

ـ بشرفى يا سقراط ، إنه من الممكن أن يكون قولك حقا ، وأجد
٢٢٢ الدليل على ذلك ، من جهة أخرى ، فى الطريقة التى جاء بها ليجلس على هذا

(١) يرى ألقيبيادس أنه يجب على سقراط ألا يكون له محبوب غيره ، وأنه على أجاتون ألا يكون له محب سواه . فلا بد إذن أن تكون رغبته الوقيعة بين الاثنين . وسوف يلاحظ أجاتون (فى هـ البداية) ما معناه لقد جلس بيننا كما لو كانت الوقيعة قد تمت . وكذلك الأمر فى فيدون (٦٧ هـ ومايليها) . فالوقيعة بين الروح والجسد لدى الفيلسوف تجعل نفسه تفرح ، لأن الموت سيفرق بينها وبين ما لم تزد تحبه .

« السرير بينى وبينك ، غايته الوحيدة أن يفصل بين أحدنا والآخر . وفى الحقيقة لن يجنى من ذلك شيئا ، بل على العكس فإنى سأجلس أنا بجوارك على السرير .

فأجاب سقراط :

— بالتأكيد ، اجلس هنا بعدى .

فصاح ألقيبيادس :

— قسما بزيوس ! أى بؤس يحملنى إياه ، مرة أخرى ، هذا الرجل ! إنه يتصور أنه لابد أن يتفوق على كل شىء . ولكنك عجيب ! دع أجاتون على الأقل يجلس بيننا نحن الاثنين !

فأجاب سقراط على الفور :

— كلا ! إن ذلك مستحيل ، لأنك كنت تزجى إلى الثناء منذ قليل ، وأنا بدورى ينبغى أن أزجى الثناء على الذى يجلس على يمينى . فإذا كان على أجاتون إذن أن يجلس بعدك ، فلا تفكر بالتأكيد أنه سيثنى على مرة أخرى، قبل أن أثنى أنا بالأحرى عليه. فاسمح لى بذلك أيها الصديق الإلهى، ٢٢٣ ولا تكن غيورا من هذا الغلام ، إذا مدحته [١] . ذلك أن لى ، كما ترى ، أ رغبة جامحة فى أن أتغنى بمديحه.

---

(١) يجب مدح الجار الجالس على اليمين ؛ فإذا ما جلس أجاتون على يمين سقراط ، كما يقترح كلاهما ، سهل على سقراط ، بعدما ألقى ألقيبيادس خطبته المقدرة على مدح أجاتون الجميل ؛ ولكن إذا جلس ، بناء على رغبة ألقيبياس بينه وبين سقراط مدح هذا الأخير مرتين . وهذا يخالف القاعدة المتفق عليها، والتى تستوجب أن يكون المديح من اليسار إلى اليمين ، ومعنى ذلك أن يلقى كل منهم خطبة واحدة .

فصاح أجاتون :

ــ مرحى ! إنك ترى يا ألقيبيادس أنه لا سبيل لى ، بل إنه على العكس أنا ملزم تمام الإلزام أن أغير مكانى كى أحظى بمديح سقراط .

فقال ألقيبيادس :

ــ هذا تماما ما يحدث عادة عندما يكون سقراط حاضرا ، فلا يمكن أحدا من الآخرين أن يكون له حظ مع الغلمان الجمال . والآن أيضا لقد وجد بسهولة أكبر حجة ، بل حجة مقبولة ، ليجعل أجاتون يجلس إلى جواره .

خاتمة

٢٢٣ « وها هو ذا أجاتون عندئذ ينهض بغية الجلوس إلى جوار سقراط .

ب ولكن ظهر فجأة بالباب جماعة كاملة من المعربدين . ولما وجدوا الباب مفتوحا ، لأن بعضهم كان يخرج ، فقد اندفعوا قدما حتى صاروا على مقربة منا ، وجلسوا على الأسرة . وفى تلك اللحظة ملأت القاعة ضجة شاملة ، وانعدم كل نظام ، واضطر الحاضرون إلى معاقرة الخمر بلا حدود .

عند ذلك ، كما قص على أريستوديموس ، غادر المكان أريكسياخوس

٢٢٣ وفيدروس وبعض الآخرين ، وانصرفوا . أما هو فقد غلبه النعاس ، فنام

حـ نوما عميقا ، لطول الليالى فى ذلك الفصل ، ولم يستيقظ إلا قرب طلوع النهار ، عندما كانت الديوك تصيح . وعندما استيقظ ، رأى أن الجميع كانوا إما نياما ، وإما قد انصرفوا ، وأن أجاتون وأريستوفان وسقراط هم وحدهم الذين استمروا مستيقظين ، يشربون من كأس كبيرة ، يمر عليهم من اليسار إلى اليمين . وكان سقراط إذن يتجاذب معهم أطراف الحديث. وأعلن أريستوديموس أنه لا يتذكر كل الأحاديث التى دارت ؛ لأنه لم

٢٢٣ يتابعها من البداية ، ولأن رأسه كان ثقيلا بعض الشىء ، ومع ذلك كان

د جوهر الأحاديث أن سقراط يضطرهم تدريجيا لأن يعترفوا أنه من شأن الرجل نفسه أن يؤلف الملهاة والمأساة (١)

---

(١) من الممكن أن يكون ذلك رمزا ولكن المعنى الظاهر واضح. لقد بقى شاعر المآسى وشاعر المهازل وجدها أمام الفيلسوف ؛ ولو كانت مهنتها فلسفية (راجع فيدروس ٢٧١ أب) لقامت هذه المهنة على معرفة واقعية للنفس ، ولكن معرفة من هذا القبيل تشتمل على الأضداد (راجع فيدون ٩٧ د) . وهكذا يكون فى إمكان الرجل نفسه أن يصور النفس البشرية فى عظمتها ونبلها ، وكذلك فى دناءتها والمواطن المضحكة فيها . وإذن ترغم الفلسفة المواهب الغريزية ، أو المكتسبة ، على الاعتراف بأنه لا يمكنها الاستغناء عن الفلسفة التى تهيمن عليها.

وقد ألزما بهذا الرأى وهما لا يتابعانه متابعة دقيقة ، لأن النعاس كان يتلاعب برأسيهما . وقال : إن أريستوفان كان أول من نام، وتبعه أجاتون وكان النهار عندئذ قد طلع .

وعلى ذلك، فإن سقراط بعد أن انتهى بصاحبيه إلى النوم نهض وانصرف؛ يتبعه أريستوديموس على عادته. وسلك طريق الليسيه(١) . وبعد أن اغتسل قضى بقية النهار على نحو ما كان يفعل . ثم إنه بعد أن قضى اليوم على هذا النحو توجه فى المساء إلى بيته ليستريح .

تم نص المأدبة

---

(١) مكان ألعاب رياضية مخصص لأبولون الليسيه ، يقع شرق آثينا على شاطىء الإليزوس؛ وكان سقراط يتردد عليه عن طيب خاطر . راجع أوثيفرون ، وليزيس ، وأوتيديموس ، فى بداية كل منها .

القسم الثانى

المـــأدبة

فى

العـــالم اليونانى

سنحاول أن نقدم فى هذا القسم صورا من تحليلات نظرية الحب الأفلاطونى عامة ، والمأدبة خاصة فى العالم اليونانى ، مستندين على أبحاث لكبار المعنيين بأفلاطون ونظرياته . ثم سنبين أثر الحب الأفلاطونى فيمن تلا أفلاطون من فلاسفة اليونان ، وبخاصة الأفلاطونية المحدثة

وسنقدم أول الأمر – أبحاثا للاستاذ روبان عن نظرية الحب الأفلاطونى كما اتضح فى المحاورات الثلاث ليزيس ، والمأدبة وفيدروس

ليون روبن

Leon Ropin

نظرية الحب عند أفلاطون

عرض لنظرية الحب كما جاءت فى « ليزيس » وفى « المأدبة » وفى « فيدروس »

٢ — إذا أردنا أن نحصل على عرض موضوعى للنظرية الأفلاطونية فى الحب ، فإن الوسيلة الأكثر سهولة لذلك ، تتلخص فى استخلاص هذا العرض من المحاورات التى تعرض فيها هذه النظرية . وعلى ذلك نبدأ فى تحليل « ليزيس » و « المأدبة » و « فيدر » من هذه الزاوية . وهذا الاختيار لا يضير فى شىء العلاقة الزمنية لهذه المحاورات الثلاث .

أما الاختيار الخاص لفيدر فيرجع إلى أن مذهب الحب يعرض فيها عن طريق المصادقة بكثير من الحرية ، أو فى الظاهر على الأقل بجموح أكبر مما يوجد فى المحاورتين الأخريتين . ومن المناسب أن نقرر من ناحية أخرى أن الطريقة المستخدمة تتعرض لخطر عظيم وهى أن تشوه بتجريد مؤلفات فنية رائعة من عناصر جمالها وسحرها . ولكن التحليل الجاد للآراء والتحديد المدرسى الجاف بعض الشىء لأجزائها وارتباطها، يبدو ضروريا لأجل الاستيعاب الفلسفى للنظرية التى نحن بسبيل دراستها .

١ — ليزيس Lysis

٣ — إن نقطة البداية فى ليزيس هى حب هيبوتاليس للشاب ليزيس ، وعلى الرغم من أن أسباب هذا البحث هى الحقيقة الأولية والصداقة الحقة التى

يكنها لبزيس لمينيكسيين فإنه يقوم لا على الحب (ερωζ) ولكن على الصداقة (φλìτρ) بوجه عام . وهذا البحث يقدم كل خصائص المنهج الذى يطلق عليه المنهج السقراطى . إن سقراط لا يعرف كيف أن إنسانا ما يصير صديقا لإنسان آخر ؛ وعن طريق التهكم يتظاهر بأنه يتعلم ذلك عن مينكسيين صديق لبزيس .

٤ — هل الذى يحب هو الصديق أو على الأصح هو ذلك الذى يكون محبوبا ؟

ا — ينبغى إبعاد هذا الحل الأخير لأنه يحدث غالبا أن صداقة إنسان لآخر قد لا تكون متبادلة ، بل قد تكون الكراهية هى الجواب على الصداقة . وإذن فعندما لا يكون هناك تبادل ، فمن نطلق عليه اسم الصديق ؟ هل نطلقه على الذى يحب ، أو على ذلك الذى يحب ولكنه لا يحب ؟ أو بالأحرى لا هذا ولا ذاك ؟

ب — هل ينبغى إذن أن نغير رأينا ونقول : إنه ليس هناك صداقة ، عندما لا يكون هناك تبادل ؟ ولكن هذا القول يؤدى إلى نتائج واضحة السخف وينبغى إبعادها بدورها . وهذا يؤدى حينئذ إلى الإعتقاد بأن ذلك الذى يحب ، ليس هو نفسه الصديق لما يحبه ؛ مثلا ذلك الذى يحب الجياد لا يكون صديقاً لها ، لأنها لا تبادله الحب ، ومن ثم فإن الشىء المحبوب يقوم أو لا يقوم مقابلا للصداقة ؛ فهو إذن ليس صديقاً تماما ، كما نسمى عدواً ذلك الذى يكون موضع الكراهية ، وليس ذلك الذى يحسها .

حـ — ولكن على العكس تبدو على التو نتائج أخرى غير معقولة : فإذا كان الأمر كما سبق قوله ، فنستطيع حينئذ أن نتخذ صديقا ، ذلك الذى يكرهك حيث

أنه فرضاً يكون صديقا لذلك الذى يحبه ، وانفس السبب تجد نفسك مكروها من ذلك الذى يجب أن تسميه صديقك تبعا للفرض . وبالإختصار فإن هذين التعريفين العامين والمتضادين يشوبهما أيضا التسرع . ومن المناسب أن نقول — كما فعلنا منذ قليل — أننا نحس غالبا بالصداقة نحو أولئك الذين لا يحبوننا بل يكرهوننا ، وبالمثل فنحن نبغض أحيانا أولئك الذين لا يكنون لنا إلا الصداقة . ولكن ها نحن أخذتنا الحيرة : من أن الصديق ليس هو بصفة عامة وفى آن واحد ، ذلك الذى يحب ، وذلك الذى يكون محبوبا ولا يكون الصديقين كذلك . كل على انفراد .

٥ — ومن الخير تبعا لذلك . أن نبحث عما إذا كانت الصداقة لا ترتكز على مبدأ ، آخر وإذا ما كانت لاتوجد فى بعض الأشياء الأخرى .

ا — لقد أدعى الشعراء بالإضافة ، إلى بعض الحكماء الذين كتبوا عن الطبيعة وعن العالم ، أن الشبيه دائما صديق لشبيهه . ولكن كيف يمكن للرجل الظالم أن يكون صديقا لرجل ظالم آخر ، حيث أن الإثنين يؤذيان أحدهما الآخر ! والأشرار متنباينون إذ أنهم دائما مختلفون فيما بينهم أنفسهم ، فلا يمكن أن يشبهوا شيئاً آخر . ومن ناحية أخرى إن الاخيار لن يكونوا أيضا أصدقاء بعضهم للبعض الآخر ، بكونهم متشابهين ، لأن الناس تحب بالنسبة للفائدة التى ترجى منهم ، ولكن الشبيه لا يمكن أن ينتظر من شبيهه أية فائدة لا يمكن أن يستخلصها من ذاته ، فالشبيه إذن لا يكون صديقا لشبيهه .

ب — ولكن قد يقال إن أهل الخير (الخيرين) يتحابون بكونهم خيرين. وهذا مستحيل لنفس السبب ؛ لأن الرجل الخير يكتفى بذاته وليس بحاجة إلى إن يرتبط بأحد . فالمسلمة إذن زائفة من أى جانب نظرنا إليها،سواء إذا تساءلنا إذا كان الخبيث يمكن أن يكون صديقا للخبيث أو الطيب للطيب .

ولكن هناك آخرون يقولون — وباتفاق مع الشعراء هذه المرة أيضا — أن الشبيه هو عدو لشبيهه وأن الضد هو صديق لضده ، ولكن إذا كان الأمر كذلك ، فإن البغض بكونه ضد الصداقة يكون صديقا للصداقة وكذلك يكون العدل للظلم والاعتدال للاسراف والخير للشر . وليس معقولا إذن أن نقيم الصداقة على التضاد أكثر مما نقيمها على التشابه .

٧ ـ وعلى ذلك إذا لم يكن الخبيث صديقا للخبيث ولا الطيب للطيب ، ولا الطيب للخبيث ولا الخبيث للطيب ، فقد يكون الوسط (أى مالا يكون طيبا ولا خبيثا) صديقا لما هو طيب. وقد يقال أيضا إنه الجمال هو الذى ينشىء الصداقة . سنقول إذن أن الذى يحب الطيب ، وأيضا الجميل الذى يشبه الطيب ليس فى ذاته طيبا ، ولا جميلا ، ولا يمكن فى الواقع أن يكون صديقا ، ولا خبيثا ـ الذى لا يمكن أن يحب بأى حال ـ ولا طيبا وخبيثا فى آن واحد لأن ذلك يكون حينئذ صداقة الشبيه للشبيه ، وهو حل قد استبعد .

ا ـ ولكن لماذا هذا الذى لا يكون بذاته طيبا ولا خبيثا يصير صديقا لما هو طيب ؟ قد يكون ذلك بسبب وجود الشر ، وهكذا الجسد عندما يكون مريضا يحب الطب .

ب ـ علاوة على ذلك لا يكفى القول أن حضور الشر يخلق رغبة الخير عند ذلك الذى لا يكون طيبا ولا خبيثا . ويجب أن نضيف أن الشر لا ينبغى بمجرد حضوره أن يرد الموضوع ـ الذى يشارك فيه الخبيث ـ خبيثا تاما؛لأن الموضوع بتوقفه عن أن يكون طيبا وخبيثا فى آن واحد يفقد الرغبة فى الطيب والقدرة على حبه ؛ اذ أن الخبيث لا يمكن ـ وقد بينا ذلك ـ أن يكون صديقا للطيب ، كما أن ذلك الذى يملك الحكمة ، سواء أكان إنسانا أو إلها ، لن يستطيع أن يحبها

لأن الطيب لا يكون صديقا للطيب الشبيه به . ولكن من جهة أخرى إن ذلك الذى يجهل الحكمة جهلا تاما ، لايمكن أن تكون لديه هو أيضا الرغبة فيها ؛ لأن الخبيث لا يكون صديقا للطيب الذى هو ضده. إن ذلك الذى يحب الحكمة هو ذلك الذى هو محروم منها ، والذى يعرف مع ذلك أنها موجودة ، إنه ذلك الذى يعرف أنه لايعرف مالا يعرفه فى الواقع . وإذن ســـواء فيما يتصل بالجسد أو يتصل بالنفس فإنه يبدو أن ذلك فقط هو الصديق للطيب ، الذى لا يكون طيبا ولا خبيثا ، وذلك بسبب وجود الشر فيه .

٨ - ليست هذه الآراء مع ذلك نهائية ، بل يجب تجاوزها .

أ - إذا كان الموضوع الذى ليس طيبا ولا خبيثا (مثلا الجسم) يحب الطيب (الطب مثلا) بسبب الشر (المرض) ، فإنه بلا شك لأجل تحصيل خير (وهو فى تلك الحالة الخاصة الصحة) ، ولكن الصحة أليفة للجسد والمرض عدو له . ويحدث إذن أن مالا يكون طيبا ولا خبيثا ، يكون صديقا لما يكون صديقا له بكونه طيبا ، بسبب أن ما يكون عدواً له يكون خبيثا وأن ما يكون صديقه يكون أيضا طيبا . وهكذا تبدو مشكلة أولى وهى : أن الصديق يصير صديقا للصديق . وتبعا لذلك يكون الشبيه صديقا لشبيهه ، وهو ما تقرر من قبل أنه مستحيل .

ب - وليس ذلك كل مافى الأمر ، فإذا كان ما هو محبوب يكون محبوبا لأجل شىء آخر ، وعلى هذا الوجه الطب لأجل الصحة ، والصحة بدورها يجب أن تحب لأجل شىء ما ، ولشىء ما نحبه ، وهكذا دواليك . ولكن ينبغى أن نتوقف عند مبدأ — بدلا من الرجوع هكذا إلى مالانهاية من شىء محبوب إلى شىء محبوب — أى نتوقف عند ماهو محبوب بأعظم قدر والذى من أجـــله

يكون كل شيء محبوبا .

حـ — ولكن هذا المبدأ هو الوحيد القابل للحب حقا ، ولا تكون كل الأشياء محبوبة إلا كصورة لهذا المحبوب الأخير . وبالمثل لا تكون الخمر محبوبة حقا من ذلك الذى شرب ابنه السم ، وبالمثل أيضا إن مانحبه ليس هو الذهب والفضة بذاتها ، بل هى الخيرات التى تحققها . وعلى ذلك إذا كان ذلك الشيء الأخير لحبنا ، ذلك المحبوب الأعلى ، ما هو يحب لذاته ، يستتبع عكسا لما سبق قوله أن الصديق ليس هو فى ذاته وفى أساسه محبوبا لأجل شيء آخر يحب.

٩ — ثانيا : إذا كان حقا إن الطيب يكون محبوبا ، أيكون حقا من ناحية أخرى أن ما يكون محبوبا يكون كذلك دائما بسبب الخبيث ؟ واذا كان الأمر كذلك ، فإن الطيب لا يكون طيبا إلا بسبب الخبيث . وبافتراض اختفاء الخبث (الشر) يصير الطيب عديم الفائدة تماما، ولا نحس حينئذ فى الواقع بأى ألم ، ولا نستشعر تبعاً لذلك بأية حاجة للبحث فى الطيب عن أى تخفيف لتعبنا . ولكن هذا التصور غير مقبول لسببين :

ا — ينتج عن ذلك أولا أن المحبوب الأعلى ليس طيبا بذاته ، بعكس ما تقرر منذ هينهة .

ب — ثانيا يجب القول أن كل رغبة هى شر حتى الشهوات مثل الجـــوع والعطش. ومن الواضح أن هذه الشهوات تكون تارة مؤلمة وتارة ملائمة وتارة غير مكترث بها . فالشهوات التى ليست طيبة ولا خبيثة تبقى اذن، بينما يذهب الشر . والنتيجة ذاتها ينبغى أن تمتد لنفس الأسباب إلى الحب بوجه عام.

حـ — هناك إذن سبب آخر للحب غير وجود الشر ، إنه الرغبة فيما نحن نحتاج اليه أو فيما ينقصنا ، طالما أن هذا الشيء يوافق مع ذلك طبيعتنا ويكون

خاصا بها مهما اتخذ من أسماء. ومن المستحيل تبعا لذلك ألا يكون الصديق الحق محبوبا ممن يحبه .

١٠ — ولكن ماهو الملائم إذن ؟ هل هو ذات الشيء كالشبيه ؟ ولكن لنفترض أن هذين الشيئين يختلف أحدهما عن الآخر . ومن الحق أيضا أننا سوف نكون فى حيرة فى تحديد مبدأ الملاءمة · هل الطيب سوف يلائم كل شيء ؟ أو أن الخبيث يلائم الخبيث ، والطيب يلائم الطيب ، وأن مالا يكون طيبا ولا خبيثا يلائم بالمثل مالا يكون طيبـا ولا خبيثا ؟ ولكن حيث أنه نتيجة لذلك تصير هذه الألفاظ المختلفة متآلفـة بعضها مع بعض بكونها متشابهة ، فإننا نقع فى الأخطاء التى سبق لنا دحضها . ومن ناحية أخرى إذا نحن وحدنا الملائم بالطيب ، فإن الطيب وحده يمكن أن يكون صديقا للطيب . ولكن هذا يعود بنا إلى القول بأن الطيب يمكن أن ندعه جانبا . فالملائم إذن لن يكون بالتأكيد ماهية الصداقة ، كما أنه لا يكون حقيقة من يحب ومن يحب أو الشبيه أو الضـد . وعلى ذلك كان من المستحيل تعريف الصداقـة وينبغى دون شك أن نبحث عنها فى مجال آخر ، وإذا استطعنا الكشف عن هذا التعريف . فإننا نستطيع حينئذ أن نقول : ما هو الأساس الحقيقى للصداقة .

٢ ـ المأدبة Le "Banquet"

١١ ـ سوف أقصر تحليلى فيما يتعلق بالمأدبة على دراسة مقال سقراط الأخير ، ومن المؤكد أن المقالات الخمس الأخرى تتضمن جزءاً كبيراً من الحقيقة التى يحتفظ بها أفلاطون لنظريته الخاصة . ولكن ينبغى أيضاً أن نقر بأن هذا الجزء الكبير من الحقيقة يمكن استخلاصه بوضوح من مقال سقراط الأخير بالاشارة

أحيانا الى آراء هذا أو ذاك . وهذا المقال الاخير يجب أن يحيطنا علما بكل ما تحويه المقالات السابقة من قيمة بالنسبة للمذهب الأفلاطونى فى الحب فليس بنا حاجة إذن بالنسبة لموضوعنا إلا أن نحلل هذا الجزء من المأدبة .

١٢ ـ تنقسم دراسة الحب طبيعيا إلى جزءين : أن نحدد أولا طبيعته ثم نذكر بعد ذلك آثاره ، وهى نفس فكرة أجاثون ، ولا يكفى مع ذلك أن تؤكد ضرورة التعريف ثم نقتصر بعد ذلك على تقريظ مزايا ماعرفناه .

١٣ ـ ماهى إذن طبيعة الحب ؟

١ ـ أولا يجب ألا نتناول مسألة طبيعة الحب بطريقة عامة تماما .

أ ـ هل الحب من حيث ماهيته حب لشىء ما أولا ؟ والسؤال مشابه لذلك الذى قدمته لنا المناسبة بإمكانية تفسير السؤال الأول بطريقة خاطئة «أب وأم من حيث هما أبا وأما ، ألا يكونا كذلك بالضرورة بالنسبة لشىء ما مثلا لابن أو لإبنة ؟ والأخ من حيث كونه بالتحديد أخا ألا يكون كذلك بالنسبة لشىء ما لأخ أو لأخت مثلا ؟ » وسوف نقول بالمثل يكون الحب بالضرورة حبا لشىء ما .

١٤ ـ ب ـ إذا كان الحب حبا لشىء ما ، فلأى شىء يكون الحب ؟ إن هذا السؤال الجديد ينبغى أن يفحص بنفس الطريقة العامة التى فحص بهـــا السؤال السابق . ويمكن الاجابة عليه بأن الحبيب يرغب فيما يحب ، وأنه إذا كان يرغب فيه ، فذلك لأنه محروم منه . وليس ذلك مجرد احتمال بسيط ، ولكنه نتيجة لازمة للمقدمات التى ذكرت : فالرجل الفارع القوى لايرغب أن يكون فارعا قويا ، وقد يدعى مفكر سطحى مع ذلك أن الرغبة تنصب غالبـــا على مالدى الإنسان أو على مايكونه ؛ فإذا كنت سليما أو غنيا فإن ذلك لايمنع من أن أرغب أن أكون سليما وأن أكون غنيا ولكن هل يجب أن نجيب بأن مايكون لدينا

أو ما نكونه هو لدينا رضينا أم لا ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن حينئذ أن نرغب فيه ؟ إن ما يرغب فيه الانسان هو أن يكون له ، أو يكون ما يكون لديه ، أو ما يكونه حاليا ، فيحب الانسان إذن شيئا ما لايكون عنده حاليا فى الحقيقة أى الاحتفاظ لذاته فى المستقبل بما يتمتع به فى الوقت الحالى .

١٥ ـ حـ ـ وقد يقال بالضبط أن الحب هو حب الجمال لا القبح ، وعلى ذلك اذا كان الحب هو حب ما يكون الانسان محروما منه ، فينبغى أن نقرر بالضرورة أن الحب محروم من الجمال وأنه تبعا لذلك وعلى عكس ماقاله أجاثون ليس جميلا ، ومن ناحية أخرى بما أن الأشياء الطيبة هى كذلك ، جميلة فان الطيب ينقص أيضا الحب . وهنا نتيجة حتمية .

١٦ ـ د ـ ولكن من حيث أن الحب ليس جميلا ولا طيبا ، فلا يستتبع ذلك أن يكون قبيحا وخبيثا ، لأنه كما أن هناك وسطا بين العلم والجهل مثلا الظن الصادق الذى لايستطيع أن يصوب بذاته وبالمثل كل ماليس بجميل ، لايكون بالضرورة قبيحا ، وكل ماليس طيبا ، لايكون بالضرورة خبيثا. سوف يقال إذن عن الحب أنه شىء ماوسط بين الجمال والقبح ، بين الطيب والخبيث . ومن هنا ظهرت شخيصة ديوتيم على المسرح .

١٧ ـ هـ ـ ولكن ألا يتفق الجميع على تقرير أن الحب رب عظيم ؟ ولكن كيف يمكن أن يكون ذلك ، حيث أن الآلهة تملك كل ما هو طيب وجميل، وأن الحب على العكس محروم من الجمال ومن الطيبة ؟ وليس معنى ذلك أن الحب هو مجرد مخلوق فان ، ومن ناحية أخرى فهو ليس ربا عظيما ، بل هو جنى مريد . إنه فى الواقع وسط بين الأرباب والناس ، ولا يمكن أن يكون بين هؤلاء وأولئك اتصال مباشر ، ولكن الجن موجودة لتحمل إلى الآلهة صلوات الناس

وقرابينهم ولتحمل إلى الناس أوامر الآلهة وجزاءهم على القــرابين التى قبلتها الآلهة ، إنهم يملأون الفراغ بين الكون الإلهى والكون الإنسانى وهكذا يعطون للعالم الوحدة والإرتباط . فهؤلاء الجن يعطون لإنسان ما معارف بفضلها يصير رجلا عبقريا ، وعلى العكس ينقص الوحى العبقرى كل معرفة أخرى والرجل الذى لا يحوز هذا الوحى يكون صانعاً عادياً . وهؤلاء الجن عديدون وعلى أنواع كثيرة والحب واحد منهم .

١٨ - ٢ - ما هو أصل هذا الجنى ؟ من المفيد أن نعرف ذلك ، لكى نحدد الصفات التى تختص بطبيعته ، بسبب هذا الأصل ذاته . ففى يوم ميلاد افروديت أقام الأرباب وليمة عظيمة وكان بوروس (روح الكسب) موجــودا بين الضيوف وهو ابن متيس (الحكمة) ؛ وفى نهاية الوليمة جاءت بنيا (العوز) الباب تستجدى ، فلمحت بوروس الذى أخــذته النشوة ، ونام فى حديقة زيوس ، فخطر لها وهى فى بؤسها ، أن يكون لها ولد منه ، فاضطجعت إلى جوار بوروس . وهكذا ولد الحب .

١٩ - ٣ - وتوضح نشأة الحب كل صفاته .

ا - حيث أنه ولد أثناء حفلات ميلاد افروديت، فقد صار تابعا لها وخادما، وافروديت جميلة ، وانه بالجمال يكون الحب محبوبا .

ب - ومن حيث انه ابن بنيا (وهى العوز) فهو دائما فقير. فهو ليس رقيقا ولا جميلا كما يظن ولكنه فظ وقذر ؛ فهو يسير حافى القــدمين ، لا بيت له ، وليس لديه من فراش سوى الخشن ، وينام فى العراء على الأبواب أو فى الطرقات ، وباختصار هو دائما يعيش فى الفقر والعوز .

حـ ـ ومن ناحية أخرى ! فهو بما أخذه عن أبيه متربص لـكل ما هو جميـل وطيب . وهو جسور مندفع ذو حمية ، وصائد بارع لا ينفك عن ترتيب الحيل، راغب فى المعرفة وبارع فى إيجاد الوسائل لبلوغ مآربه ، يقضى حيـاته كلهـا فى جهود فلسفية ، أى لأجل أن يحصل على الحـكمة ، وهو ماهر مهارة عجيبة ، كساحر وصوفى .

د ـ هذا الإحصاء ، فى صورة متتابعة ، للصفات المتضادة للحب بكونه إبنـا لبوروس وبنيـا ، يؤدى إلى تحديد تركيبى لطبيعته . بحيث أن التحليل العام الذى بدأ فى الجزء الأول يبدو على هذا الوجه تاما . ونقـول إذن إن طبيعته ليست من الخلود وليست من الفناء ، ولـكن من حين لآخر فى نفس الوقت يكون الحب فى زهرة شبابه ومليئا بالحياة ثم ينصرف ، وهو يعـالج سكرات الموت ثم يعود للحياة مرة أخرى ، وكلما وجـد وسيلة للتحصيل ، تنساب من بين يديه ، بحيث انه لا يكون أبداً بدون موارد ولا يكون أبداً فى وفرة . وبالمثل فيما يختص بالعلم والجهل يـكون فى حالة وسط . وعلة ذلك أن أى انسان يكون حكيما لا يستطيع أن تـكون له رغبة أن يكون كذلك وتبعا لذلك لا يتفلسف ولا يبـذل جهدا فى سبيل المعرفة . وكذلك الحـال بالنسبة للجهلاء ، لأنهم لا يعرفون حالتهم ، ولا يرغبون فى تحصيل ما لا يعتقدون حرمانهم منه ، وما لا يفـكرون انهم فى حاجة إليه . وهؤلاء يبذلون جهدا فلسفيـا ، وعندهم الرغبة فى المعرفة ، ويكونون فى حالة وسط بين العلم والجهل والحب واحد منهم . ومع ذلك فإن المعـرفة من بين الأشياء الجميلة ، وأنه نسبيا يكون الحب حبا للجـــمال ، فالحب يكون إذن من حيث أصله صديقا للحكمة وهو فيلسوف.

هذه هى طبيعة الحب وهـذه هى ماهيته .

٢٠ - ينبغى الآن أن نتساءل عن آثار الحب وأن نسأل أنفسنا : ما هو دور الحب فى الحياة البشرية ؟ ومن الواضح جداً أن هذا التحديد لدور الحب سيؤدى بنا إلى فهم أحسن لطبيعته .

٢١ - أ - سوف نبدأ بهذا البحث من وجهة نظر عامة تماما ، وبطريقة تكشف لنا عن صيغة سوف نوضح فيما بعد تطبيقاتها .

ا - تستخدم كلمة « حب » عادة فى معنى خاص ، إنها تنطبق فقط على حب الأشياء الجميلة . ولكن معنى هذه الكلمة أكثر اتساعا ، ومنها كلمات نستخدمها لكى نشير إلى الشعر والشعراء. ومع ذلك فمعناها الكلى الخاص بها أنها تحتوى على كل علة بواسطتها ينتقل كل شىء مهما يكن من العدم إلى الوجود. ويتبع ذلك المعنى كل الأفعال المتعلقه بكل الفنون ، والصناع الذين ينفذون هذه الأفعال . وبالمثل ليس الحب هو البحث عن الذات وليس - كما يقال - هو البحث عن النصف الآخر لذاتنا، لأنه يمكن ألا يكون فى ذلك شىء طيب . ومثل هذا التعريف ضيق ولا يذكر لنا ما هو الحب عموما . وسيكون لدينا على العكس تعريف كاف ، إذا سمينا حبا كل رغبة فى الأشياء الطيبة وفى السعادة فى أى أتجاه تكون ، سواء أكانت رغبة فى كسب المال عن طريق الأعمال ، أو الميل إلى التمارين البدنية ، أو الرغبة فى المعرفة . ومع ذلك فنحن لا نستخدم عادة كلمات الحب والمحب . وإذا ما تساءلنا ماذا يحب ، ذلك : الذى يحب الأشياء الطيبة ، وأنه يمتلكها ، دائما ، وإذا إمتلكها ، ماذا سيحدث له بذلك ؟ سوف يحدث له أن يكون سعيداً . إنه إذن بامتلاك الطيب يكون السعداء سعداء ، ولاجدوى أن نتساءل بعد ذلك : **لماذا هذا الذى يريد أن يكون سعيدا يريد ذلك** ؟ سوف نعرف الحب إذن فى أوسع معناه بالقول بأنه الرغبة - وهى مشتركة عند جميع الناس - فى الإمتلاك الدائم للطيب .

٢٢ ـ ب ـ ولكن لننظر الآن فى **المعنى الخاص لكلمة حب** : فى هـذا المعنى الأضيق يكون الحب حبا للجمال ، ونحن نتساءل ، ماذا يحب ذلك الذى يحب الاشياء الجميلة ؟ إنه يحب أن يمتكها ، وإذا ما إمتلكها، ماذا يحدث له من ذلك ؟ لقد بدا هذا السؤال فى مبـــدأ الأمر محيرا تماما ، ولكن من الممكن الآن أن ندرك من أى ناحية ينبغى الإجابة عليه . وكما فعلنا منذ قليل فيما يختص بالحب عموما ، فسوف تحدد الهدف الأخير من الحب ، مفهوما فى معناه الضيق وهو المعنى المعتاد ، وهكذا سوف نستطيع أن نعرف وظيفته فى حياتنا . والآن نقول: إن الحب هو الانجاب فى الجمال تبعا للجسم وتبعا للروح .

٢٣ ـ يجب الآن أن نوسع هذه الصيغة التى تبدو غامضة لأول وهلة ونبين أى الآثار تظهر بصورة عامة وظيفة الحب .

ا — سوف نشير أولا إلى ظروف هذه الوظيفة . هنـاك بالنسبة لجميع الرجال إخصاب من ناحية الجسم ومن ناحية الروح ، وعنـدما نصل إلى سن معينة من نمونا البـــدنى والروحى ، فإن طبيعتنا تطلب الإنجاب . ولكنها لاتستطيع ذلك فى القبح ، وعلى العكس تستطيع ذلك فى الجمال. وهذه الخصوبة وذلك الإنجاب هما شيآن الهيان لأنهما يُدخلان فى الحيوان الفانى مبدأ الخلود . ومن المستحيل إذن أن يحدثا ، حيث يكون تنافر ، لأن هناك بين القبح والالهى نشازا ، وبالعكس هناك توافق بين الجمـال والإلهى . إن الجمـال بالنسبة لكل جيـل هو بوجه عام المطالع على أسرار المصير والعامل على الخـلاص ، ولذلك عندما يقترب الكائن المخصب من الجمال يكون حينئذ منشرحا ، وهـذا الإنشراح يجعله منتعشا ، فينجب وينتج . وبالعكس عندما يقترب من القبيح ، يصير وجهه كئيبا ، ويمتلىء حزنا ، وينكمش وينطوى على نفسه ولا ينجب ، ولكن باحتفاظه فى ذاته بدليل الإخصاب ، فإنه يحمل عبئه بعناء ، ومن هنا تأتى عند هذا الذى

يكون مخصبا ، ويفيض رغبة ، إثارات الشهوة التى تبتهيه قريبا من الجمال لأن الموضوع الذى يحل به هذا الجمال ، يمكن أن يضع نهاية لآلامه التى هى نتيجة لقوة إخصابه . والخلاصة أن الحب ليس هو فى الحقيقة حب الجمال ، ولكنه كما قلنا آنفا ، حب التوالد فى الجمال ؛ فالحب هو فى الواقع حب التملك الدائم للطيب ومن جهة أخرى إن الإخصاب والانتاج فى أية صورة تكون بإمكانها هى فقط أن تمنح الكائن الفانى الدوام والخلود. فالحب إذن هو بالضرورة الرغبة فى الخلود.

٢٤ ـ ب ـ إن الأفكار التى يتضمنها هذا العرض توضح وتمحص بعد ذلك بأمثلة . فالأمر يتعلق منذ البداية بالإنسال عن طريق الجسد . والوصف العام لهدف الحب يبرر بما نرى من نتائجه عند جميع الحيوانات ؛ ففى جميع أفعالها المرتبطة بالحب وتربية الصغار ، تتضح جهد الطبيعة الفانية لكى تعود بقدر ما تستطيع ، خالدة باقية . وهى تستطيع ذلك فقط لأنها تستبدل دائما الكائن القديم بكائن جديد . وفى الحقيقة إننا نقول عن كل حيوان مفرد : أنه هو ذاته فى حياته وفى وجوده. ونقول عن إنسان ما : إنه هو نفس الإنسان منذ طفولته، حتى اللحظة التى يصير فيها كهلا ، مع أن أجزاءه المتكاملة لا تبقى مع ذلك بذاتها ولا تنفك عن التجدد فى بعض منها ، بينما يموت منها البعض الآخر فى شعره وفى لحمه وفى عظامه وفى دمه ، وباختصار فى جسده كله . وهناك ملاحظة موضوعها فى الحقيقة غريب عن الموضوع الأول ولكنها تضاف إلى هذا البرهان وهو أنه ليس فقط فى الجسد يعم هذا العمل الدائب للتجدد ، ولكن فى النفس أيضا؛ ففى طرائق حياة النفس وعاداتها وأفكارها ورغباتها وأفراحها وآلامها ومخاوفها ليس فيها ما يبقى دائما بذاته عند كل فرد ، ولكن كل واحد من هذه الأشياء يولد ويموت بدوره ، وهذا ينطبق أيضا على معارفنا ، فليس هناك فقط معارف تولد ، بينما تموت أخرى ، بحيث أننا لا نبقى أبداً كما نحن فى مجال معارفنا

ولكن كل منها على حدة يخضع لنفس هذا القانون . وأن ما نطلق عليه «دراسة» يرتبط بتلك الحقيقة ! بأن معرفتنا قد تذهب وإلا فما هو النسيان في الواقع ، إذا لم يكن هروب المعرفة ؟ إن الدراسة تأتي حين تذهب المعرفة لتنشيء معرفة جديدة، بدلا من تلك التي ذهبت وهكذا تحفظ هذه المعرفة بأن تضفي عليها تطابقا ظاهريا . وتقودنا النتيجة إلى الصيغة التي بها تعرف باختصار الوظيفة الخاصة بالحب وغايته هو الانتاج لكونه الوسيلة الوحيدة التي يملكها الحيوان الفاني ليشارك في الخلود .

٢٥ - حـ - إن التصور العام للحب سوف يفحص الآن في صورة أخرى هي الإنجاب ! فيما يختص بالروح وسوف تسير البرهنة بنفس الطريقة ؛ فالظواهر التي علينا تفسيرها تعرض أولا ، ثم نذكر المبدأ الدام ، أعني غاية الحب وهو الخلود . وأخيرا ومن هذا المبدأ يستخلص تفسير الوقائع . فالناس تستحوذ عليهم الرغبة في الشهرة وأن يتركوا بعدهم في ذكراة أقرانهم مجداً باقيا ، ولأجل هذه الذكرى ولأجلها أكثر من أبنائهم يكونون على إستعداد للتضحية بثرواتهم وراحتهم وحياتهم ذاتها . إنهم لا يلتفتون نحو النساء مثل أولئك الذين هم ذوو إخصاب من ناحية الجسد . انهم لا يتصورون انهم سوف يبلغون خلود الذكر بإنجاب الأبناء ولكنهم كأناس الهيين حقا ذوو إخصاب من ناحية النفس وعندما تأتي فرصة الإنجاب والإنتاج فإنهم يبحثون هنا وهناك عن الجمال الذي فيه يستطيعون الإنجاب ، لأنهم لا يفعلون ذلك أبداً في القبح ، ومع ذلك فإن قوتهم المخصبة تمارس في النفس أكثر منها في الجسد . والأشياء تختص النفس بامتلاك بذورها وتجعلها تؤتي الثمار ، هي مثل الحكمة ، وكل نوع من الفضيلة بوجه عام ، ولكن بصفة خاصة الإعتدال ، والعدالة التي هي بالنسبة لإرادة الدول والعائلات أجمل صورة للحكمة . ومن بين الرجال المتميزين

يكون المبدعون ومن بين الصناع أنفسهم أولئك الذين يطلق عليهم المخترعون وليس يعنى ذلك أن الذى يكون مخصبا من ناحية الروح لن يحب الأجسام الجميلة، بل إنه يحبها ويفضلها عن الأجسام القبيحة . وعندما يجد فيها نفسا جميلة ونبيلة وذات أصل طيب ، يشعر نحوها بارتباط قوى . والرجل الذى تتلاقى فيه هذه المجموعة تفيض نفسه بمقالات كثيرة عن الفضيلة ، عما ينبغى أن يكون رجل الخير ، وعما ينبغى أن يشغل به ، وأخيراً فإنه يقوم بتعليمه ، وفى الواقع بالاتصال بالشىء الجميل وبالتردد عليه تولد البراعم المخصبة التى كان يحملها فى ذاته منذ عهد طويل، وسواء أكان حاضرا أم غائبا فإنه يغذى هذا النتاج المشترك مع حبيبه ، بحيث أن الاثنين يكونان أحدهما نحو الآخر اتحاداً أعمق من ذلك الذى يتم بانجاب الأبناء عن طريق الجسد ، وتكون صداقتهما أقوى بكثير لأن ارتباطهما بهما ابناءا اكثر جمالا وأشد خلودا ، وليس هناك إنسان لا يفضل مثل هؤلاء الأبناء عن أبناء الرجال لأنهم بكونهم خالدين يحققون لأولئك الذين يخلفونهم الخلود الشخصى لذكراهم ! والأمثلة على ذلك كبار الشعراء مثل هوميروس وهزيود ، وكبار المشرعين ليكورج وسولون .

٢٦ - ولكن كل ما قيل حتى الآن لا يمثل إلا مرحلة نحو اتمام التكرس للوصول إلى أسرار الحب ونحو التأمل الأسمى . وليس مؤكدا أن ذلك الذى صعد ، كما ينبغى ، درج هذا الاعداد أن يكون مهيئا لهذا الاطلاع . وينبغى إذن أن نحدد مبدئيا هذا الدرج المتتابع الذى يجب صعوده بطريقة مستمرة مثل درج السلم. مع ملاحظة ما يكون فى كل واحد منها ، إعداداً لأجل الكشف الأخير . وفى الجزء الأول من هذا العرض ، يعود أفلاطون ولكن بدقة أعظم ومنهج أدق . إلى ما ردده من قبل (ص ٢٠٨ ج — ٢٠٩ ه) ولا نجد هنا إشارة جديدة عن طبيعة الحب.

٢٧ — ا — والمرحلة الأولى للمريد أو لمن يريد تكريس نفسه للحب ينبغى أن تكون ، منذ شبابه فى اتجاه نحو الأجسام الجميلة ، وهو لن يحبها إلا ككل فى أول الأمر ويسعى أن يقول فى هذا الشىء أقوالا عذبة ، ولكنه سوف يتبنى فيما بعد أن الجمال الذى يكون فى جسم ما هو أخ (صنو) للجمال فى جميع الأجسام الأخـــرى ، وأنه إذا كان علينا أن نبحث عن الجمال فى صورته التشكيلية ، فإنه يكون حماقة كبرى ألا نربط الحب إلا بجسم جميل واحـد دون ملاحظة أن الجمال البدنى واحد ، وهو بذاته فى جميع الأجسام .

٢٨ — ب — وعندما يصعد إلى الدرج الثانى يدرك جمال النفس الذى هو عظم قيمة من جمال الجسم ، وتبعا لذلك إذا لاقى نفسا موهوبة ، ولو كانت على حظ قليل من الجمال ، فإنه يقنع بها ويصير عاشقاً لها . ويبذل قصارى جهـــده لينتج فيها مقالات ترد الشباب خيراً مما كانوا .

٢٩ — حـ — وسوف تتهيأ للمريد بالضرورة أن ينظر إلى الجمال فى الأعمال وفى القوانين وهنا أيضا سوف يدرك أن الجمال فيهـــا لا تتغير طبيعته ، ومرة أخرى يدرك أن جمال الأجسام ذو قيمة ضئيلة فى ذاته .

٣٠ — د — وبعد رؤية كل هـذه الأعمال يجب أن يوجـــه الرائد ذهن تلميذه نحو العلوم ويجعله يرى هنا أيضا جمالا مشتركا بين كل العلوم . وهكذا يتخلص شيئا فشيئا من عبوديته تجاه الجمال الفردى ، سواء أكان الأمر متعلقاً بحب طفل جميل وحيد ، أو رجل واحد أو حب عمل واحد ، ولا يبقى يائساً ومليئاً بالأخطاء المحدودة . ولكن عندما يتجه نظره نحو محيط الجمال الفسيح ، غارقا فى التأمل ، فإنه على العكس يبدع الكثير من الأحاديث الجميلة الرائعة ، وتتفتح تأملاته فى وحى فياض نحو الحكمة .

٣١ — هـ — ولكن ها نحن قد بلغنا المرحلة الأسمى والأثر الأخير للحب

المنظم تنظيما دقيقاً . فإن الذى يكون قد شب وقــوى فى تلك المناطق العليا ، ويطلع على الأسرار ينتهى إلى تحصيل علم معين وهو علم الجمال ذاته . وحينئذ يصل إلى الغاية . ذلك أن رائده قاده فى أسرار الحب إلى النقطة التى بلغناها . وبعد أن يتأمل الأشياء الجميلة خلال صعوده المستمر الذى وصفناه يبلغ الآن غاية الكشف عن أسرار الحب ، ويلمح فجأة جمالا من طبيعة تثير الإعجاب ، وهو الجمال الذى لأجله تمت كل الأعمال السابقة . وهــذا الجمال سر مدى لا يخضع للميلاد أو الهلاك ولا للنمو أو النقصان . وهو ليس جميلا فى أحد أجزائه وقبيحا فى الآخر ، وليس جميلا الآن وغير جميل فى لحظة أخـــرى ، وجميلا فى بارتباطه بشىء وقبيحا بارتباطه بشىء آخر ، جميلا هنا وقبيحا هناك ، ولن يبدو أنه عار من الجمال الحسى والجسدى ، ولا من جمال الأحاديث والعلوم ، وهو ليس موجوداً فى شىء آخر : فى الأرض أو السماء ، ولكنه يكون ذاته وفى ذاته وبذاته فى وحدة صورته وخلودها ، وتكون كل الأشياء الأخرى الجميلة جميلة لأنها تشارك فى هذه الحقيقة السامية . ولكن هذه المشاركة تتم بحيث أن التوالد أو إفناء تلك الأشياء الأخرى لا يؤثر فى الحقيقة المجردة لا بالزيادة ولا بالنقصان ولا بأى تغيير مهما يكن . وأنه فى تلك اللحظة فقط التى تتاح فيها للإنسان أن يتأمل « الجميل فى ذاته » تكون الحياة جديرة حقاً أن يحياها إذا كانت هناك حياة . ولا قيمة إلى جانب هذا الجمال لأى جمال آخر ، وبالأخص الجمال الجسدى . والإنسان الذى وهب تأمل الجميل ذاته على هذا النحو فى استقلاله وفى صفائه دون خلط ، ولم يلطخ بلذات الحس أو الألوان البشرية أو كل تلك الملذات الفانية — وباختصار يتأمل الجمال الإلهى ذاته فى وحدة صورته وبالعين التى يتجلى لها — الذى يستطيع أخيرا

أن يتحد بها ، إنه هو الذى لا يحيا بالتأكيد حياة تعسة ، إنه وحده يستطيع أن يتبع لا صوراً للفضيلة لأنه لا يرتبط بصورة ، ولكن بالفضائل الحقة ، لأنه توصل إلى الحقيقة ذاتها. وأخيرا إن ذلك الذى يوجد الفضيلة الحقة والذى يغذيها هو الذى تختصه الآلهة بالصداقة ، وإنه إذا ان هناك إنسان فى هذا العالم ، جديراً بالخلود ، فإنه هو ذلك الإنسان بالتأكيد .

٣ — فيــــدروس

٣٢ — إننا نعرف الملابسات التى أدت بسقراط أن يتحدث عن الحب فى فى فيدروس . ذلك أن فيدروس جاء ليقرأ عليه خطبة حاول فيها ليسياس أن يثبت أنه من الأفضـــل أن يعطف الإنسان على ذلك الذى لا يحب ، أكثر من ذلك الذى يكون محبا . ولـكن سقراط لم يشارك فيدروس فى إعجابه ، بل إنه تباهى بقدرته على إلقاء خطبة فى الموضوع نفسه لا تـكون أقل شأنا من خطبة ليسياس ، فألح عليه فيدروس أن يفعل ، وانتهى الأمر بسقراط إلى الإستجابة لإلحاحه .

٣٣ — الخطاب الاول لسقراط :

كان الموضوع ، تبعا للتقليد ، هو بذاته الذى كان لبزياس قد أختاره وقال سقراط : ولـكن هناك فى كل مسألة الـتزام أولى لمن يريدون مناقشتها بحكمة ، وهو معرفة الشىء الذى يناقش ، وإلا سوف نخطىء بالضرورة فى كل شىء . فإن معظم الناس لا يتبينون أنهم يجهلون جوهر كل شىء . وعلى ذلك كمالوأنهم يعرفون ، فإنهم يهملون أن يتفقوا مع مخاطبيهم ، وهكذا يدفعون تبعا لذلك ثمن رعونتهم ؛ لأنهم لا يتفـاهمون لا مع أنفسهم ولا بعضهم مع البعض الآخـر (وهو الخطأ الذى وقع فيه ليسياس) . وسوف نبدأ إذن بالإتفاق على تعريف للحب : ما هو ؟ وما وظيفته ؟ وبعد أن نضع هذا التعريف سوف لا يغيب عن أنظارنا ، وسوف نعود إليه دائما فى المناقشة التى ستدور حول السؤال عما إذا كان الحب مفيداً أم ضاراً .

٣٤ — إن الحب عبارة عن رغبة وهذا أمر واضح عنـد جميع الناس . وإن ما نعرفه أيضا أنه يمـكن للانسان من ناحية أخـرى أن تـكون لديه

الرغبة فى الأشياء الجميلة دون أن يحب . فبأى علامة سوف نميز إذن الإنسان الذى يحب من ذلك الذى لا يحب ؟ ينبغى الآن أن نفكر أنه لدى كل منا يوجد نوعان من المبادىء توجهنا وتقودنا ، ونحن نتبعها حيثما تقودنا : إحدهما داخلى فطرى هو الرغبة فى اللذات ، والإخر مكتسب ، هو حكم أو رأى مصحوب باتجاه نحو ما نراه الأفضل . وهذان المبدأن فينا يكونان تارة متفقين وتارة متنافرين. وفى هذه الحالة ينتصر أحدهما تارة والآخر تارة أخرى . وعندما يكون الحكم هو الذى يقودنا بطريقه معقولة إلى الأفضل ، وينتصر ، فإن هذا النصر نسميه الإعتدال أو الاتزان وبالعكس إذا كانت الشهوة هى التى تسيرنا بطريقة غير معقولة إلى اللذات ويتم لها فى أنفسنا التقدم على مفهوم الأفضل ، فإننا نسمى هذا التقدم الإفراط ولكن للافراط أشكال وأسماء كثيرة : رغبة مفرطة فى الطعام أو الشراهة ، رغبة مفرطة فى الشراء أو السكر . وعندما تتجه الرغبة الجامحة التى تتغلب على الحكم أو الرأى الذى يقودنا نحو ما هو مستقيم ، نحو الملذات التى يقدمها الجمال وبكل الرغبات القريبة منها نحو جمال الأجسام ، حينئذ تأخذ إسمها ، وقد تأكدت قوتها من غلبة إندفاعها ، من هذه القوة ذاتها ونسميها الحب أو العشق أو الايروس .

٣٥ — بعد أن قلنا ما هو موضوع المناقشة وعرفناه ، علينا أن ننظر الآن ، دون إغفال هذا التعريف ، أى المزايا وأى المساوىء يمكن أن تتيح بالنسبة للمحبوب ، من محبته لذلك الذى يحبه أو لا يحبه . إن تكوين الخطبة واضح تماما فى هذا الجزء كما هو فى الأجزاء الأخرى وكل فقرة موضحة تماماً ويعاد ترتيبها عند نهايتها بوضوح كبير بمتابعة نظام معكوس لأقسامها . إن ذلك الذى يسيطر على الرغبة والذى يكون عبداً للذة سوف يعمل دائما على أن يخفض روحيا من قيمة محبوبه خشية أن يبدو هو أدنى منزلة منه ويبعد عنه كل ما من شأنه أن يجعله

أفضل منه وبصفة خاصة الاشتغال بالفلسفة . وكذلك فيما يختص بجسم محبوبه فهو يفضله رقيقاً مخنثاً . وإذا ما نظرنا الآن فى تأثير المحب على حالة المحبوب وثروته ، فاننا نراه يتمناه محروما ما أمكن من كل صداقة يمكن أن تصرفه عن حبه ، ومن كل مال يمكن أن يجعله مستقلا عنه. وعلاوة على ذلك إن الإتصال بالمحب ضار ولن تعوض أية لذة أى أثر طيب فى المحبوب ، لأن المحب ليس مريحا ولا محتملا فى علاقاته اليومية . ثم هو لا يوافق على زواج محبوبه ، ويبغض أشد البغض أن يكون له نسل أو أولاد أو بيت يأوى اليه . وأخيرا عندما تنطفىء جذوة عاطفته ، يبدو عاريا من الوفاء ، وعندما يغلب عنده العقل والاعتدال ويحل مكان الحب والنشوة أو الهوس ، يصير رجلا آخر ، وينسى كل ما كانت العاطفة قد أعطته من وعود . ومن الخير إذن باختصار الاصغاء إلى ذلك الذى لا يحب لأن حب المحب ليست صداقة لطيفة ، ولكن شهوة مادية تسعى للاشباع . فالمحب يحب محبوبه كما تحب الذئاب الخراف .

٣٦ — ويرى فيدروس أن هذه الخطبة تستدعى جزءا آخر هو مدح إنسان بدون حب . ولكن سقراط يدفع عن نفسه فى سخرية الرغبة فى القيام بذلك ، لأنه إذا كانت لهجته فى اللوم بلغة حد الإفراط فى المديح ، فماذا يكون أمره فى الثناء ؟ وأراد سقراط الانصراف ومقاومة الحاح فيدروس الذى يسعى إلى الحديث ، عندما أحس فجأة بذلك الانذار الإلهى الذى ينذره عادة ويتملكه فى اللحظة التى يكون فيها على وشك اتخاذ قرار . فقد ظن أنه يستمع إلى صوت يمنعه عن الانصراف قبل أن يكفر عن سيئة ارتكبها . وإن موهبته كعراف أتاحت له أن يعرف ما هى هذه السيئة . إن خطبة ليسياس والخطبة التى دفعه فيدروس إلى إلقائها هما خطبتان متسمتان بالكفر. إنهما قد أهانتا الحب الذى هو

ابن افروديت والذى هو ذاته إله . وإن ما يهمه إذن أن نقدم لإله الحب أنشودة تكفيراً عن خطبته الأخيرة .

٣٧ – الخطبة الثانية لسقراط :

١ — فى مبدأ الأمر هب سقراط بقوة ضد تلك الفكرة الزائفة التى تقول إن الحب الموله ينبغى ألا يفضل لأنه يكون فى هوس . وينبغى أن يثبت أن الهوس مرضى ، بل بالعكس أعظم الخير يأتينا عن طريق هوس من وحى الآلهة . ويوجد منها عدة أشكال :

ا — هوس العرافات . وهن عاجزات عن تقديم أقل شىء من الخير للناس عندما يكن فى تمام وعيهن . ولكنهن يقدمن لهم ، عندما يفيض بهن الوحى السماوى ، أعظم الخدمات بأن يتنبأن لهم بالمستقبل وإن الكلمة (اليونانية) التى تعنى العرافة ليست فى آخر الأمر إلا تحريفاً سخيفا لكلمة « هوس »،وقد تغلب فى التنبؤ على فنى العرافة الذى به يجبر الناس على إحلال الإستدلال محل الوحى ، كما أن الهوس الذى يأتى من الآلهة أسمى من حكمة البشر .

ب — وفى مرات أخرى أوجد الهوس المستوحى من الإلهة ممارسات دينية من شأنها أن تحصل على رحمة السماء خلال النوائب الكبرى .

حـ - ونوع آخر من الامتلاك ومن الهوس عبارة عن الوحى الشعرى الذى لا يمكن أن يحل محله الفن المتعقل الحكيم .

و — وأخيرا يجب أن ندخل فى الاعتبار هوس الحب ذاتها بكونه أيضا هبة إلهية . ولكن فى اللحظة التى أخذ سقراط يتحدث عنها ، توقف ليعرض بعض آرائه عن النفس اللازمة لتحقيق خطته. ولم يعد إلى التكلم عن هوس الحب إلا فيما بعد .

٣٨ — وراح سقراط إذن يدرس طبيعة النفس الإلهية والإنسانية ويحدد خواصها ووظائفها .

١ — إن نقطة البداية فى هذا العرض هى هذا المبدأ . إن كل نفس خالدة .

ا — يثبت سقراط فى مبدأ الأمر أن كل ما يتحرك بذاته ، فهو خالد . إن كل ما هو فى حركة دائمة هو فى الواقع غير فان . ولكن إن ما يعطى الحركة لشىء آخر ، ويكون فى نفس الوقت متحركا بشىء آخر يتوقف عن الحياة عندما يتوقف عن الحركة . وفى الحقيقة إن الشىء الوحيد الذى يتحرك بذاته ، ولا يمكن أن يتخلص من ماهيته الذاتية . يكون بالنسبة لكل ما يتحرك المصدر والأساس للحركة .

ب — ولكن المبدأ (مبدأ الوجود) غير حادث لأن كل ما هو حادث إنما يحدث بالضرورة عن مبدأ ، ولكن من الضرورى أيضا ألا يكون المبدأ حادثا ، إذن لو جاز أن يتولد المبدأ أو يحدث من شىء آخر ، لجاز أن يتولد من شىء ما لا يكون مبدأ ، حيث أنه هو المبدأ . وهذا فرض فاسد .

حـ — ولكن حيث أن المبدأ غير حادث ،فهو أيضا غير فاسد لا لأنه إذا فرضنا أن ماهية المبدأ . فسدت فمن جهة لن يمكن أن يوجد ثانية ، ولا شى آخر يمكن أن يتولد من هذه الماهية الذى لم يعد ماهية لمبدأ ما ، إذا كان حقا على الأقل ، أن كل شىء يجب أن يتولد عن مبدأ .

٢ — والآن وقد ثبت أن ما يتحرك بذاته لا يفنى ،فلن يتردد أحد بعد فى إثبات أن ماهية النفس وتصورها هى الحركة الذاتية . لأن كل جسم يتلقى حركته من الخارج لا نفس له الواقع ، وعلى العكس إن كل جسم يجد فى ذاته المبدأ الداخلى لحركة يملك نفسا . طالما أن طبيعة النفس هى كما سبق أن

ذكرنا . وعلى ذلك إذا كان من الحق أن ما يتحرك بذاته لا يكون شيئا غير النفس ، فمن الضرورى أن يترتب على هذا أن النفس هى شىء غير متولدة وغير حادثة وخالدة .

٣٩ ـ يمكن الآن أن نتحدث عن فكرة (مثال) النفس . وحيث أنه ليس لدينا علم إلهى وقوة تهىء للفكر التفسيرات الطويلة التى تناسب المقام فلا يمكن القول ما هى النفس ، وعلينا أن نقنع بالقول بأى شىء تتشابه ، وهى طريقة متواضعة ولكنها مطابقة ، فى هذه المسألة ، للعلم الإنسانى .

٤٠ ـ سوف نقول إذن إنه يجب مقارنة النفس بقوى جوادى عربة مجنحين متحدين طبيعيا وسائقها . وبالنسبة لنفوس الآلهة فخيولها وسائقوها جميعهم طيبون ومن سلالة طيبة . وعلى العكس يكون تركيب النفوس الأخرى مختلطا . وعلى هذا النحو لدينا نحن يكون الثامن القائد فى مبدأ الأمر سائقا لجوادين مقترنين معا ، ويكون أحد الجوادين جميلا وطيبا ومكونا من أجزاء هى بذاتها جميلة وطيبة ويكون الآخر مكونا من عناصر مضادة ، ويكون هو بذاته مخالفا بطبيعته للسابق . ولذلك يكون عمل السائق صعبا وشاقا بالنسبة لنا .

٤١ ـ والآن إذن ينبغى بذل الجهد لنقول من أين يأتى ، عند الكائن الحى ، التمييز بين الفانى والخالد . وإذا أخذنا النفس فى عموميتها ، فأنها تعنى بجملة الكائن الجامد ، ثم تنطلق فتجوب السماء كلها متخذة هنا وهناك صوراً مختلفة . وطالما هى صحيحة ومحتفظة بأجنحتها ، فهى تحلق فى المناطق العليا وتدير وتنظم العالم أجمع . ولكن عندما تفقد ريشها ،فإنها تنقاد على العكس حتى ترتبط بشىء جامد وتستقر فيه فيما بعد ، وتختص بجسم أرضى يبدو أنه يتحرك بذاته ولكنه يتحرك بسبب القوة المحركة التى تختص بالنفس . ثم نعطى إسم الحى لمجموع

النفس والجسم الذى لحق بها ، وعلاوة على ذلك يأخذ تسمية الفانى . أما عن الخالد فلا نستطيع أن نفسر إسمه ـ أى الخلود . بأى تعريف معقول ، ولكن من حيث أننا عاجزون عن رؤيته وعن ادراكه بطريقة كافية ، فإننا نتخيل الإله كأنه كائن خالد له نفس وله أيضا جسم ولكنهما متحدان طبيعيا بالخلود كله .

٤٢ ـ ولننظر الآن فى علة سقوط النفس عندما تفقد اجنحتها :

١ ـ أن الخاصية الطبيعية للاجنحة هى أن ترفع ما هو ثقيل وتجعله يتجه نحو المناطق العليا حيث يسكن الآلهة . وليس هناك من شىء ـ بين كل ما هو بدنى ـ يشارك فى الالهى بدرجة عالية مثل الأجنحة . ولكن الالهى هو الذى يكون جميلا وحكيما وخيرا ويختص بكل الخلال المماثلة ولذلك فهو الذى يغذى وينمى فوق كل شىء اجنحة النفس. وعلى العكس يمكن فى القبح وفى الخبث وفى كل الصفات المخالفة للسابقة علة الفساد والهلاك بالنسبة للأجنحة .

٤٣ ـ وهكذا يتقدم الرئيس الاعلى زيوس يقود فى السماء جياده المجنحة يوجه كل الاشياء ويعنى بالكل ويتبعه جيش من الآلهة ومن الجن منتظمة فى احدى عشرة فرقة . أما هسيتا فتبقى وحدها فى منزل الآلهة . أما الآلهات الاخريات اللاتى يصطففن وعددهن أثنا عشر ، فكل واحدة فى مركزها تقود وتتقدم الفرقة التى تترأسها. ويتقدم فى إثرهن من يريد ويستطيع أن يتبعهن؛لأن الحسد لا محل له عند فريق الآلهة . ولكن عندما يتوجهن إلى المأدبة التى يجب أن يأخذ كل منهم بنصيب منها ، فإنهم يبلغون أولا المناطق الوعرة التى تقع تحت النقطة العليا من العقبة السماوية وتكمل عربات الخالدين الذين يسهل عليهم القيادة دون أن يفقدوا توازنهم ، هذه المرحلة بسهولة . وعلى العكس لا يقوم بها

الآخرون إلا بمشقة لأن أحد الجياد الذى يكون من طبيعة خبيثة يجنح وينحنى نحو الأرض ويتثاقل إلا أن يكون قد دربه حوذيه من قبل تدريبا حسنا .

٤٤ ـ هنا يكون موضع آخر الاختبارات والكفاح المفروض على النفس لأن النفوس التى يسميها خالدة عندما تبلغ قمة القبة السماوية تنفذ من الجانب الآخر وتقف على ظهر هذه القبة. وحينما تستقر هناك ،فإن حركتها الدائرة تغلبها فتتأمل الأشياء الخارجة عن السماء .

٤٥ ـ ولم يتسن ابدا لأحد من شعرائنا فى هذه الدنيا أن يتغنى بالمكان الذى يقع فوق السماء ولن يتغنى به أحد أحد كما ينبغى . ومع ذلك فما كم ما يكونه هذا المكان ، لأنه ينبغى قول الحقيقة وبصفة خاصة عندما نتكلم عن الحقيقة . إن الجوهر الحقيقى الذى لا لون له ولا شكل ، والموجود حقيقة والذى لا يمكن أن يراه إلا قائد النفس أى العقل ، والذى يكمن حوله العلم الحقيقى . إن هذا الجوهر الحقيقى يحل بذلك المكان . ولذلك فإن فكر الآلهة الذى يتغذى دون شائبة من العقد والعلم ـ وكذلك فكر كل نفس تعنى بأن تنال ما يناسبها من الغذاء وتسعد بالتوصيل إلى الحقيقة فترة من الزمان فإن هذا الفكر يبهج لهذا المشهد ويتغذى حينئذ من تطلعه إلى الحق ويجد فيه لذة إلى أن تعود مرة أخرى إلى نقطة البدء التى بدأت منها دورتها وتتعلق أنظاره فى هذه الدورة بالعدل فى ذاته، والمعرفة التى لا يصيبها تغير ولا المعرفة التى تتعدد مع الموضوعات المختلفة التى نطلق عليها اسم الموجودات ، ولكنها المعرفة التى يكون موضوعها الموجود فى ذاته . وبعد أن يتأمل أيضا كل الحقائق المجردة الأخرى وبعد أن يتغذى منها ، فإن فكر النفس يغوص من جديد داخل السما ويعود إلى مقره، وعندما يصل إلى هناك فإن السائق يحل جياده ويقدم لهم طعام الآلهة ويصب لهم رحيق الآلهة .

٤٦ - هذا يكفى عن حياة الآلهة . أما عن النفوس الأخرى فإن النفس التى تتبع الآلهة على خير وجه والتى تشبهها بصورة أكبر ، فإن حوذيها يرفع رأسه نحو المنطقة الخارجية من السماء ويندفع فى حركة دائرية ، وقد سببت لها الجياد الاضطراب،وكان شاقا عليها التطلع إلى الحقائق . وهناك نجد إحداها ترتفع تارة وتسقط تارة أخرى ، وجيادها المندفعة لا تنقاد لها وإذا ما لمحت بعض الحقائق، فهناك أخرى لا تراها. وأما بالنسبة للنفوس الأخرى التى ترغب بحرارة الوصول إلى المناطق العليا ، فإنها تتبع الطريق هى أيضا ، ولكنها عاجزة عن الغوص فى الحركة التى تحملها جميعها معا ، فتطأها الاقدام وتقع بعضها على البعض الآخر ، وتحدث جلبة وكفاحا وجهدا يائسا ، وهنا تصاب كثير من النفوس بالعجز بسبب رعونة السائق وكثير منها يفقد ريشا كثيرا ، ويحل لها جميعا ألم عظيم، فتنصرف عن التطلع إلى الحقائق ، وتنأى عنها ، وعندما تبتعد لن يكون لديها من طعام إلا الظن . أما سر العجلة التى تكون عليها لاكتشاف المكان الذى يقع فيه سهل الحقيقة ، فهو أن المرعى الذى يناسب الجزء الأفضل من النفس يأتى من هذا المرعى العلوى وأن مادة الأجنحة التى تكسب النفس خفتها فلا يوجد غذاؤها إلا هناك .

٤٧ - إن قانون ادرستى Adrastée يقضى بأن كل نفس تتطلع بأنظارها نحو إحدى الحقائق الصحيحة بصحبة نفوس الآلهة ، لن تعرف الألم حتى الدورة التالية ، وحتى إذا ما تحقق لها بصفة دائمة مثل هذا التأمل فإنها تعفى دائما من العذاب . ولكن عند ما لا ترى النفس بأنها عاجزة عن متابعة الآلهة ، الحقيقة ، أى عندما يسوء حظها، فإنها تتغذى وتمتلىء بالنسيان والشر (الخبث) ، وهكذا تثقل وتفقد اجنحتها وتسقط على الأرض . وهنا يقضى هذا القانون أن

النفس التى نحن بصددها ، لا تحمل الحيـــاة إلى أى حيوان حين يتوالد على الأرض .

٤٨ ـ ولكن هـذه الاشارات العـامة لا تكفى ، ويجب الاشارة إلى نظـام التدرج الذى يقوم بين النفوس بعد سقوطها ، وتبعا لهذا القانون فإن النفس التى تكون قد رأت أكبر عدد من الحقائق فتستقـر فى إنسان يحب الحكمة أو الجمال أو يعبد آلهة الشعر والحب والنفس التى تأتى بعد فإنها تكون نفس ملك يحترم القوانين أو مقـــاتل قوى ، وتكون الثالثة نفس سياسى أو إدارى أو رجل اعمال ، والرابعة نفس رجل يحب التمرينات الرياضية أو الذى يتخصص فى اصلاح الأجسام ، والخامسة فتصلح لحياة عراف أو عابد ، وتناسب السادسة حيـــاة الشاعر أو آخر من الذين يكون فنهم محاكاة ، والسابعة تناسب الصانع أو الفلاح والثامنة تلائم السفسطائى أو متملق الشعب ، والتاسعة تلائم الطـاغية .

٤٩ ـ إن كل من عاش فى كل هذه الحـالات فى حدود العـدالة يشارك فى مصير أفضل ، وإذا عاش فى الظلم يكون مصيره أسوأ . ولا تعود أى نفس إلى النقطة التى بدأت منها قبل عشرة آلاف من الأعوام ، ولا تسترد أجنحتها قبل هذا الوقت إلا إذا مارست عبادة صادقة للحكمة أو أحبت الشبان حبا فلسفيا . وعلى العكس فإن مثل هذه النفس تسترد أجنحتها فى الفترة الثالثـة من ألف عام إذا ما اختارت ثلاث مرات متوالية نوع الحياة ذاته . وهكذا يمكنها أن تعود إلى مقامها الأصلى بعد ثلاثة آلاف من السنين ـ أما بالنسبة للنفوس الأخرى فإنها بعد أن تنتهى من وجودها الأول ، فإنها تتقدم للمحاكمة وبعد محاكمتهـا تنطلق بعضها نحو منازل العقوبة التى تقع تحت الأرض حيث تخضع للحكم المعلن . وبينما يحكم على البعض الآخر بأن يرتفع نحو مكان معين من السماء حيث تحيا الحياة التى

تليق بالحياة التى أمضتها فى وجودها البشرى. وبعد ألف عام تعود جميعها لتتقاسم وتختار حياة جديدة ، وكل واحدة تختار الحياة التى تفضلها . وفى هذه اللحظة يمكن للنفس البشرية أن تنتقل إلى حياة حيوانية ، وعند خروجها من الحيوان تعود إلى إنسان ، بشرط أن تكون إنسانية من قبل . لأنه ليس فى الإمكان أن النفس التى لم تر الحقيقة أبدا تصل إلى الصورة الإنسانية .

٥٠ - ومن المناسب فى الواقع أن تتم المعرفة طبقا لما نسميه المثال أى أن تكون النفس قادرة على أن تدرك فى وحدة عقلية ما تستخلص من جملة الادراكات الحسية. ولكن هذه الطريقة للمعرفة ليست إلا تذكرا لتلك الحقائق العليا التى شاهدتها نفسنا عندما كانت فى صحبة الآلهة فى أطوارها ، وعندما كانت تتطلع من أعلى إلى ما يطلق عليه الآن موجودات كانت ترفع رأسها نحو الحقيقة المطلقة.

٥١ - ولذلك فإنه من الحق أن فكر الفيلسوف وحده يتخذ أجنحة لأنه يتعلق دائماً - ما أمكن - بتذكر تلك الحقائق العليا التى يكون الاتصال بها مصدر ألوهية الإله . وأن من يحسن استخدام مثل هذا التذكر يحصل باستمرار على الاطلاع الكامل على الأسرار ، ويكون وحده كاملا حقا فينأى عن المشاغل البشرية ولا يهتم إلا بما هو إلهى . إن الجمهور سيعتبره مجنوناً لا عقل له ولكنه ملهم والجمهور لا يلاحظ هذا .

٥٢ - هنا إذن تنتهى كل تلك الخطبة عن النوع الرابع من الهوس ، وهو يثبت بفضل هذا النوع من الهوس أن من شاهد الجمال الأرضى ويكون لديه تذكر عن « الجمال الحقيقى » يتخذ أجنحة يحس بها تنبت فيه ويتحرق إلى الطيران بعيداً ، ومع ذلك لا يستطيع . إنه يتطلع بأنظاره كالطائر نحو السماء ،

منصرفا عن الأشياء الأرضية ، ولهذا السبب نعتبره معتوها ، وأنها إذن الصورة الأفضل من جميع صور الهوس ، فى نتائجها وفى مبادئها . لدى ذلك الذى يملكها ولدى ذلك الذى تنتقل إليه ، وأخيراً أن الذى يحب ويشارك ذلك الهوس يطلق عليه اسم المحب للأشياء الجميلة .

٥٣ ـ وفى الواقع ، كما رأينا ، فإن كل نفس إنسانية قد تأملت الحقائق الصحيحة بفضل طبيعتها ، وإلا فإن هذه النفس لم تكن لتحل بهذا الكائن الحى. ولكن لم يكن من اليسير أيضا لكل الأنفس أن تحصـــل ـ من تذكر الأشياء الأرضية على تذكر للحقائق العليا ، ولا لتلك الأنفس التى لم يتسن لها سوى أن يحظى بمعرفة أشياء ذلك العالم العلوى لفترة قصيرة ، وأخيرا لم يتيسر أيضا لتلك التى كان من سوء حظها فى لحظة سقوطها إلى الأرض ، أن تستسلم للظلم نتيجة مخالطة معينة وأن تنسى على هذا الوجه الأشياء المقدسة التى كانت قد شاهدتها قديما . ولم يبق من النفوس إذن إلا عدد قليل ـ سعدت واحتفظت بالتذكر . وعندما تبصر هذه النفوس العالم العلوى يتملكها الدهشة ، ولا تستطيع أن تسيطر على ذاتها ، ذلك لأنها تجهل الاحساس الذى هزها لأنها لم تصل إلى إدراكه إدراكا متميزا . ذلك أن العدالة والاعتدال ، وكل ما له قيمة فى النفوس لا تحتفظ بجلالها السماوى فى صورها الأرضية . ولكن من العسير بواسطة تلك الأعضاء الغامضة أن يتعرف البعض من بيننا الذى يشاهد نسخا من هذه الاشياء ، على طبيعة الاشياء المنقولة عنها هذه النسخ ـ ومع ذلك كان الجمال يبدو فى تمام سناه فى تلك الأيام التى كانت فيها النفوس فى صحبة السعداء ، ونفوس تتبع زيوس . ونفوس أخرى وراء إله آخر وكانت تستشعر الغبطة بهذه الرؤيا وذلك المشهد الذى يعرض لانظارها ، وحين كانت مريدة للأسرار

فحصلت على أعلى درجة من الغبطة وهى أن نكون مطلعين على السر الذى كنا نشارك به حين كنا كاملى الوجود وكنا نخلو من الشرور التى كانت تنتظرنا فى المستقبل بل كان يسمح لنا على العكس بمشاهدة - فى سناء ضوء ناصع - تلك الرؤى الكاملة البسيطة الهادئة السعيدة ، لأننا كنا أطهارا بذاتنا ولم تكن لنا بعد علامة القبر الذى نحمله الآن معنا تحت اسم الجسد والذى نحن مكبلون به مثل المحارة بصدفتها .

٥٤ - وكان الجمال ، كما قلنا ، يعدد تلك الرؤى ، وكانت تتلألأ فيما بينها ، وعندما وصلنا إلى هذه الدنيا ، احسسنا به بحاستنا الاكثر وضوحا حيث أنها تملك بذاتها الضوء الاشد لمعانا . وعندما تلقى جسدنا حاسة النظر فإنه حصل فى الواقع على أنفذ الحواس . ومع ذلك فإن هذه الحاسة لا ترينا الحكمة لأنها مصدر لاعظم أنواع الحب بالنسبة لنا وإذا ما جاءت صورة الحكمة فإنها تبهر أبصارنا بضوئها الشديد . وكذلك أيضا سائر الحقائق الجديرة بالحب وعلى العكس يختص الجمال وحده الآن بتلك الميزة بكونه أعظم ما يكون جلاء ولذلك كان هو أحب الأشياء لنا .

٥٥ — إن الإنسان الذى لم يطلع بدرجة كافية على الأسرار أو الذى انقاد للفساد يلزمه بعض الوقت ليمر من العالم الدنيوى إلى العالم العلوى وليقترب من الجمال الحق بعد أن يكون قد شاهد فى الدنيا الأشياء التى أخذت أسماءها منه ، وتبعا لذلك بدلا من أن يوجه نحوها نظرات الاحترام - يستسلم للذة الحب الحيوانى ، ولا يفكر إلا فى إنجاب أطفال ، وأكثر من ذلك أنه مدفوع بالشهوة لا يخشى ، بل لا يخجل من السعى وراء اللذة المخالفة للطبيعة .

٥٦ — أما بالنسبة لذلك الذى اطلع على الأسرار والذى رأى كثيراً مما يرى خلال إطلاعه عليها ، فإنه عندما يلمح وجهاً شبه إلهى - أى صورة صادقة

للجمال ـ أو جسداً منسقاً ، حينئذ يرتعش أولا ثم يحل به شيء من رهبة الاطلاع على الأسرار ، وبعد ذلك يتجه نحو الشيء الجميل بنظرات الاحترام كأنه يتجه نحو إله ، وإذا لم نخش أن يرمى بهوس حقيقى ، فإنه يضحى لمحبوبه كما لو كان يضحى لوثن أو للإله ذاته . وينفذ ما يصدر عن الجمال إلى النفس عن طريق العيون ، فيبعث فيها الدفء والحياة كما تفعل الأجنحة وتذيب الموانع التى تغلق المسام وتحول حتى تلك الحظة بصلابتها . دون تفتح ونمو الأجنحة — ولكن على العكس عندما ينأى الجمال تجف مسام النفس وتنسد ولا تستطيع الأجنحة أن تنمو : ولا يكون هناك حينئذ إلا ضربات عنيفة من الأجنحة ونفاذ صبر مؤلم لنفس تعمل ، ولكن هناك أيضاً الفرح الذى تجده عندما تذكر شيئا جميلا — ولا تسترجع هدوءها إلا عندما تقترب من محبوبها . والنتيجة أنه من الأفضل للحب أن يطلق عليه إسم بتروس (Pteros) لا اروس (Eros) لأن له أجنحة .

٥٧ — إذا كان الانسان الذى سيطر عليه الحب أحد أتباع زيوس ، فإنه يكون قادراً على أن يحتمل بقوة أكبر وطأة الاله الذى يستقى إسمه من أجنحته. أما بالنسبة لأولئك الذين كانوا مؤمنين بآريس (Arés) والذين قاموا معه بالثورة السماوية ، إن هؤلاء إذا ما تصوروا ، عندما يتملكهم الحب ، أنهم ظلموا من ناحية من يحبون ، يصيرون حينئذ سفاحين ومتأهبين تماما لقتل أنفسهم تضحية وكذلك محبوبهم . وعلى هذا الوجه يمجد كل منا الإله الذى ينتمى اليه ، ويحاكيه ما أمكنه ذلك فى حياته طالما سلم من الفساد على الأقل . وكانت حياته هنا هى أول ميلاد له فى الدنيا ، وهكذا طرقه فى تنظيم علاقاته وسلوكه نحو أولئك الذين يحبهم ونحو جميع الناس الآخرين أيضا .

٥٨ — كل يختار لنفسه إذن حبا للجمال تبعا بطريقة فى الحياة ويجعل من

هذا الجمال إلهه ، يشكل منه بنفسه نوعا من الوثن ، ويزخرف هذا الوثن لأجل أن يعبد هذا الإله ويكرمه ويحتفل بأسراره . فاولئك الذين يتبعون زيوس يريدون أن تكون نفس الذى يحبونه أشبه بزيوس أيضا . وعلى ذلك يبحثون عما إذا كان بالطبيعة محبا للحكمة وإذا ما كان جديرا بأن يكون رئيسا ثم عندما يعثرون على من يبحثون عنه ويمنحونه حبهم ، فإنهم لا يدخرون وسعاً لكى يجعلونه حسبما يتمنون . وإذا كانوا لم يشغلوا من قبل بمثل هذه الأشياء ، فإنهم الآن إذ يمارسونها ، يتعلمون من المصدر الذى يفيدهم ويتابعون هذا البحث بأنفسهم (١) — وهم يبذلون جهدهم — كالكلاب التى تتبع الأثر — لأن يكشفوا فى أنفسهم طبيعة إلههم ، وينجحون فى ذلك بفضل الجهود التى يضطرون إلى بذلها لأن النظر إلى هذا الإله ضرورة لا غنى عنها وعندما يصلون اليه بالتذكر ، وتملأهم الحماسة حينئذ فإنهم ينقلون عنه أخلاقه وسلوكه إنه على الأقل بقدر ما يتاح للإنسان من مشاركة فى الإلوهية . وبما أنه يبدو لهم أن كل ذلك قد آتاهم من ذلك الذى يحبونه ، وحينئذ يكرمونه أكثر وإذا كان الوحى قد جاءهم عن زيوس ، كالباچيات يمدون حبهم فى الوقت على المحبوب كى يجعلوه شبيها بإلاههم على قدر الامكان . فأولئك الذين كانوا من أتباع هيرا (Héra) يبحثون عن نفس ملكية ، وعندما يعثرون عليها فإنهم يسلكون معها الطريقة نفسها . أما عن أولئك — الذين كانوا مع أبوللو أو مع إله آخر من الآلهة ، فإنهم يسيرون على نفس الأسلوب ويبحثون لهم عن شاب تماثل طبيعته طبيعة الإله ، ثم عندما يعثرون عليه فإنهم يتطلبون حينئذ منه أن يحيا حياة إلههم وان يحاكى مثالهم الإلهى وبإقناع صاحبهم أن يفعل مثله ويرتب سلوكه ، وفى حدود مقدرتهم أن يتخذ سماته . ولا يكون عندهم مع ذلك تجاه

---

(١) أنظر : فيدروس (ترجمة الدكتورة أميرة مطر) ص ٨٢

محبهم حسد أو سوء قصد ، ولكن ما يريد منه على العكس ، أن يكون تماثلهم مع الإله الذين يكرمونه ، كاملا ، وذلك هو موضع مجهوداتهم الكبرى وعلة أعمالهم ، هذا إذن هو حماس أولئك الذين يحبون حقيقة ، وهذا هو التكريس الذى ينتهى إليه جهدهم . وإن التشريف والسعادة التى يجدها من يحس بالعواطف الرقيقة وهو الذى يكون فريسة للهذيان الذى يوجه الحب ، يسريان بدورهما الى من يكون موضع تلك العواطف بشرط أن يستسلم لها .

٥٩ — وها هى الكيفية التى يتم بها امتلاك ذلك الذى يستسلم — ان سقراط يذكر أولا أسطورة النفس كما وضحها من قبل ويصف الجوادين اللذين يختلفان أحدهما عن الآخر والملقان بعربه النفس البشرية .

٦٠ — عندما يلمح الحوذى الرؤية الحبيب ، فإنه يحس بحرارة تسرى فى النفس كلها وتثيره دغدغة اللذة والرغبة وتفيض بها نفسه . والجواد الذى ينقاد لأوامر السائق وتسيطر عليه فى تلك اللحظة وبصفة دائمة عاطفة الاحترام ، فإنه يتمالك نفسه عن الانقضاض على المحبوب ، ولكن الآخر الذى لم يعرف بعد وخزات الحوذى ولا سوطه ، فيقذف بعنف مندفعا فى سيره ، مثيراً متاعب كثيرة لرفيقه المقترن معه ولحوذيه أيضا ، ويجبرهما على الاتجاه نحو المحبوب وعلى التفكير فى مباهج الحب الشهوانى . ويبدأ الاثنان فى المقاومة وقد تملكهما السخط أن اضطرا إلى أفعال خطيرة منكرة ولكنهم ينتهيان ، عندما تبلغ المتاعب أقصى حدودها ، الى أن يدعيا أنفسهما ينقادان وراء الآخر ، ويسلمان له ، ويعدان أن يفعلا ما يريد .

٦١ — إنهم اقتربوا إذن من المحبوب واكتشفوا بهاءه الوضاء ولكن فى اللحظة التى يرى فيها الحوذى ، فإن تذكره يتجه نحو حقيقة « الجميل » ومن

جديد يرى الجمال ينتصب مع الحكمة على قواعدها الصافية ، وإنه ليراه عن طريق التذكر ويقع على ظهره من فرط الرعب والاحترام . وفى الوقت نفسه يضطر أن يستعيد الزمام بقوة كبيرة إلى حد أن الجياد تقع على ظهورها ، أحدهما عن طيب خاطر لأنه لا يقاوم ، ولكن الآخر بعنف وبالرغم منه تماما .

٦٢ — وبينما الجياد تتراجع وتبتعد ، فإن الأول يغرق نفسه كلها بعرق الخجل والرعب ، أما الثانى فإنه لم يكد يستعيد أنفاسه ويسكن الألم الذى سببه له ضغط التوقف وسقوطه نفسه ، حتى يبكت بغضب الحوذى ورفيقه فى المقرن وينهال عليهما بالشتائم ويلومهما لأنهما تركا مكانهما عن جبن وقلة جرأة ، وخانا عهودهما ، ومن جديد يرغمهما على التقدم بالرغم من رفضهما ذلك . ويسلم لهما بمشقة عندما يطلبان تأجيل ذلك الى ما بعد . ثم عندما يحل الميعاد المتفق عليه ، اذا ما تظاهرا بعدم التذكر ، فإنه يوقظ ذاكرتهما ويعنف معهما ويصهل ويقودهما ويرغمهما على الاقتراب أيضا من المحبوب ويعيد عليهما الحديث نفسه . وهذه المحاولة من الجواد النافر وهى أكثر جرأة من الأولى ، قد يكون لها مرة أخرى النتيجة نفسها . ويحس الحوذى بقوة أكبر من ذى قبل ، بإحساس الرعب ذاته . ويشد بعنف أكبر على فم الجواد الثائر حتى يؤلمه . وعندما يكف الجواد الخبيث عن ثورته بعد أن تلقى عدة مرات المعاملة نفسها ويخضع أخيرا وينقاد لفكر الحوذى ، وعندما يلمح الشىء الجميل يموت رعبا . ها هى إذن الشروط التى بها تتبع نفس المحب فى احترام وإكبار ذلك الذى تمنحه حبها .

٦٣ ـ لنفترض إذن أن الشاب لكثرة ما يتلقى ـ وكأنه إله ـ ، عبادة محبة ، ينتهى إلى أن يأتلف به ، بعد أن يرحب به ويقبل على حديثه والاجتماع معه فإن

حنان المحب ، بفضل هذا التقارب ، يقلق محبوبه الذى يلاحظ ذلك آنئذ ، وأن كل ما يمكن أن يمنحه الاصدقاء الآخرون والأقارب من حب لا يكون شيئا الى جانب ما يقدمه محب أصيب بالهوس الصادر عن الآلهة . وبعد فترة ما من هذه الحياة ، وعندما تتمتع بصحبته القلبية وبخاصة عن ملامسته فى أمكنة الرياضة البدنية وفى أماكن الاجتماع الاخرى، حينئذ تتجه الرغبة القوية بغزارة وهى اشبه بموج يجىء من ناحية المحبوب ، نحو المحب ، فيدخل جزء منه إلى نفسه وعندما تمتلىء به تماما يجرى الفائض الى الخارج . ثم إن فيض الجمال كأنه النفثة أو الصدى الذى يردده مسطح أملس صلد ، فينعكس إلى المكان الذى انطلق منه ، يعود نحو الشىء الجميل عن طريق عينيه وهذا هو الطريق الطبيعى للوصول إليها فيعش جناحيه التى كانت تمنحه قوة الدفع ويمهد لها المسالك التى يمكن أن تنطلق منها هذه الاجنحة . وهكذا تمتلىء نفس المحبوب بدورها بالحب . وحيث أنه لا يزال غير متأكد من موضوع المحبة التى تعانيها وطبيعتها أيضا وأنه يعتقد أنها ليست من الحب بل من الصداقة ، فلا يلاحظ أنه يرى ذاته فى محبه كأنه فى مرآة . ولا يلبث أن يستسلم لحبه وعلى هذا الوجه يتم هذا النصر الذى أعلن سقراط من قبل أنه سيأخذ فى تحليل اللحظات المتتالية .

٦٤ ـ إن سقراط المحبوب هو مع ذلك من عمل الجواد السىء وهذا العمل لا يتم دون أن يقاوم الجواد الآخر والحوذى باسم الحياء والعقل فإذا ما تغلبت أفضل عناصر النفس وتقود المحبين نحو حياة صالحة ونحو حب الحكمة ، فإن المحبين يقضون حياتهم فى هذه الدنيا فى سعادة وفى اتحاد نفوسهم ويستطيعون أن يتمالكوا ذاتهم ، ويرتبون بحكمة سلوكهم لأنهم اخضعوا ذلك الجزء من النفس الذى عن طريقه يتطرق الفساد إليهم وحصلوا على العكس الجزء الذى هو أساس الفضيلة . ثم عندما يتمون حياتهم يستعيدون اجنحتهم ويستردون

خفتهم ، يحرزون النصر فى واحـــدة من تلك المعارك الثلاث التى يمكن أن نسميها بحق المعارك الأوليمبية ويحققون خيرا ليس هناك خير أعظم منه يمكن أن تمنحه ايانا الحكمة البشرية والهوس الإلهى .

٦٥ - ومع ذلك فإذا كان نوع الحياة التى يحيانها أقل شرفاً وغير فلسفية ولكن لا يعوزها الرغبة الحارة الكريمة ، فسوف يأتى اليوم الذى فيه يدعهان، وهم فى نشوتهاأو نتيجة إهمال من نوع آخر يدعان نفسيهما للجياد الجامحةويتركانها تقودهما نحو هدف بذاته ، ويكون اختيارهما فى نظر الجمهور هو اختيار اعظم قدر من السعادة يمكن اختياره . ويمارسان هذا الاختيار ، ثم عندما يمارسانه ، يعودان اليه أيضاً فيما بعد ، ولكن فى فترات نادرة لأنهما يفعلان شيئا لا يقره النظر كلية . ولا تزال الصداقة هى التى بينهما ولكن صداقتهما المتبادلة هى أقل قوة من صـــداقة السابقين . ويستمران يعيشان سويا فى نطاق الحب وخارج نطاقه ويظنان أنهما قد منح أحدهما الآخر الضمانات الأكيدة والأشد اقناعا ، وأنه ليس من العدل تحطيم مثل تلك الروابط واحلال الكراهية مكانها . وفى نهاية حياتهما تخرج نفساهما من جسديهما بدون أجنحة فى الحقيقة ، ولكنهما على الأقل بذلا مجهودا فى أول الأمر لاستعادتها - وهكذا نهاية المحـــاولة لا يتوجه هوسهما فى الحب تاج كريه لأن القانون لا يقـــود أولئك الذين بدأوا الرحلة السماوية نحو الظلمات ولا نحو طريق سفلى ولكن القانون يقضى باستمرارهما فى حياة بهيجة وأن لهما السعادة فى البقاء سويا ، وبسبب حبهما فإنهما يتسلمان فى نفس الوقت اجنحتهما فى اليوم الذى ينبغى أن يتسلماها .

٦٦ - هذه هى النعم العظيمة ، وهى نعم ربانية حقا ، التى تمنحها صـــداقة المحب ولكن وصال غير المحب إذ ما تخلل مزيج من الحكمة الفانية وبعثرتها

الهبات الفانية المقترة ، فإنها تولد فى النفس المحبوبة دناءة ، قد يمتدحها العامة كأنها فضيلة ، وسوف يدعها تدور خالية من العقل فى خبل خلال تسعة آلاف عام ، حول الأرض وتحت الأرض .

٦٧ ـ ملاحظات لاحقة عن الحب :

وفيما بعد أبان سقراط فى أسلوب بلاغى فلسفى ـ أن خطبة ليسياس تعوزها صفات ضرورية فى كل خطبة لأنه ليس فيها شىء من موضعه الأساسى، ويشيع فيها الخلط . وعلى العكس فإن الخطبة مثل الجهاز الحى ، ينبغى أن يكون لها جسم يختص بها ، ولا يبدو بدون رأس أو أقدام ولكن يكون لها وسط واطراف تتناسب فيما بينها وتصنع لأجل الكل . ومع ذلك وحيث أن فيرروس كان متكدرا أن يستمع إلى اساءة إلى خطبة كان يحمل لها اعتبارا عظيما ، فإن سقراط راح يضرب أمثلة على منهجه فى لانشاء الأدبى الخطبتين اللتين القاهما هو نفسه . وسوف تكون لنا الفرصة أن نتابع الخطوط الرئيسية لنظرية الحب باستخلاصها بدقة أعظم ، وأن نكشف عن عنصر أساسى لحوارنا .

٦٨ - كانت خطبتا سقراط تتعارض احداهما مع الأخرى وتقول إحداهما أنه ينبغى أن يكون هناك عطف على المحب لعاشق ، وتقول الأخرى أنه ينبغى أن تكون هناك عطف على من لا يحب ولا يعشق . ومن ناحية أخرى إن الحب عبارة عن هوس . ولكن هناك نوعان من الهوس : أحدهما يعود إلى أمراض طبيعتنا الإنسانية ، والآخر يأتى من الآلهة الذين يغيرون القوانين المعتادة فى طبيعتنا . وفى هذا الهوس الإلهى ميزنا أربعة أقسام ترتبط بأربعة آلهة ، فتعزو الهذيان المختص بالعرافة إلى وحى ابولون ، وهذيان المطلعين على الاسرار الى وحى ديونيسوس ، وهذيان الشعراء الى وحى ربات الشعر ، وأخيرا الرابع

ويعزى الى وحى افردويت وايروس وهو هـوس الحب . وقد قلنـا إن هوس الحب هو افضلها . ثم أن نـكوّن ، لا أدرى كيف ، صورة لعاطفة الحب، وقد نضع يدنا على الحقيقة تارة ، وأحيانا ننساق بعيدا عنها . ونحن نؤلف على هذا الوجه خطبة لا تخلو تماما من احتمالات ، فإننـا نـكون قد وجهنـا ؛ إذ نتصرف بحذر وكرامة ، نشيدا دينيا إلى الحب الذى هو فايدروس أستاذك وأستاذى وهو حامى أجمل الفتيان »

٦٩ ـ ولنرى إذن نقلا عن هذا المثال كيف يمكن فى مقال أو خطبـة الانتقال من اللوم إلى المديح . فقد كان موضوع خطبة سقراط الأولى فى الواقـــع أن تثبت أن الهوس مرض ، وموضوع الخطبة الثانية أن يبين أن الهوس هو وحى إلهى . وأضاف قائلا إنه يبدو لى مع ذلك إنه ليس هناك شيء فى الحقيقة فى كل ذلك إلا لعبة نتسلى بها . ولـكن بالنسبة لهاتين الطريقتين التى أدت بنا الظروف أن نتحدث عنها ، يبدو لى على العكس ، أنه إذا أمكن أن نفهم الدور منهجيا فلن نجد فى ذلك بأسا . ما هما هاتان الطريقتان ؟ ـ

١ — إننا نرجع إلى فـكرة واحدة عن طريق نظرة تركيبية الـكثرة المبعثرة من جانب إلى آخر لأجل أن نوضح ، بواسطة تعريف لـكل شيء الموضوع الذى نريد معرفته . كما فعلنا الآن بالحب ، قد حـددنا طبيعته ، وتحـدثنا عنه بعد ذلك بالخير تارة وبالسوء تارة أخـرى . وسواء نجحنـا فى ذلك أم لم ننجح فإن حديثنا وجد على الأقل الوسيلة للافصاح وعن أفـكار واضحة ومتجاوبة مع ذاتهـا .

٢ — أما بالنسبة للطريقة الأخرى فهى تتلخص على العـكس فى حالة تقسيم الشيء المعرف على هذا الوجه ، إلى أنواعه وكذلك إلى تفاصيله الطبيعية وأن

يعمل جهده كيلا يقطع أى جزء بطريقة الطاهى الذى لا يعرف كيف يقطع .
هاكم الكيفية التى حصل بها حديثنا الآن — على فكرة مشتركة من مسألة الجنون أنه مثل الجسم الواحد . ففيه تحمل الأجزاء المزدوجة نفس الاسم ولكن يطلق على البعض الأجزاء اليسرى والأخرى اليمنى ، كذلك إن حديث كل منا يعتبر: أولا الهوس صورة وحيدة موجودة فى طبيعتنا، ولكن أحدهما الذى يقسم الجزء الذى يكون فى اليسار ثم يظل يقسمه ، ولا يتوقف حتى يكتشف فى هذه الأجزاء حبا معيناً يطلق عليه حبا أعوج (أيسر) ، ويكون قد صب عليه شتائم يستحقها ، أما الآخر الذى يقودنا نحو الجزء الأيمن من الهوس فإنه يكتشف حبا آخر يحمل نفس الاسم الذى يحمله الأول ويتخذه موضوعا لدراسته ويمتدحه على أنه بالنسبة لنا مصدر لأعظم الخيرات ولكنه الإلهى . —
وختم سقراط قائلا : بالنسبة لى فإنى جد مغرم بهذه التقسيمات وهذه التأليفات التى أرى فيها الوسيلة ، لكى أكون قادراً على الكلام والتفكير . وإذا ما حكمت بأن شخصاً ما قادراً أن يرى على هذا الوجه الوحدة من خلال الكثرة ، فإنى أسير وراء هذا الرجل ، وأتتبع أثره كما أتتبع خطى إله . ولكن الناس القادرون على عمل ذلك — سواء كنت مصيبا أو مخطئاً أن أسميهم هكذا — فإنى اسميهم بالجدليين .

٤ — خاتمة

٧٠ — فلنحاول بعد هذا التحليل المنهجى للخطب الثلاث ، تحديد نصيب كل منها فى تركيب نظرية الحب معتمدين فقط على دراسة داخلية .

إن مناقشة « ليزيس » سلبية فى الجزء الأكبر منها ، فهى تبين عدم كفاية التصور الشعبى للصداقة وتهاجم المحاولات التى قام بها الفلاسفة لتحديد مبدئها ، وذلك بالبحث عنه إما فى التشابه وإما فى التضاد . ومع هذا نستخلص دون شك من المنافسة بعض العناصر الإيجابية : أولا — أن الصداقة — أو الحب — تبدو عند إنسان لا يكون طيبا تماما ولا خبيثاً . وتبعا لذلك يكون وسطا . وثانيا — إننا نحب دائما لاجل غاية هى علة وجود أنواع حبنا ، وأنه هناك إذن سبب أولى يفسرها جيعا أى موضوع أول للحب — وأخيرا أن الطيب فى ذاته ليس طيبا بالنسبة للخبيث وتبعا لذلك فإن الرغبة لا ترتبط حتماً بالخبث والألم — ولكن ما هو موضوع الرغبة ؟ فى فترة ما اعتقد سقراط أنه يراها فى الجمال — ولكن لم يتوقف عند هذه الفكرة . ثم ظن أن ذلك يكون فى المناسب . ومع ذلك عندما يهم ، بعد الاستبعادات التى قام بها ، أن يعنى بدقة طبيعة المناسب ويقول يكون المناسب موضعاً للرغبة وهو ما نحبه ، فإننا نجد أنفسنا مرة أخرى حائرين كما كنا فى بداية المناقشة التى لم تنته .

٧١ — ويتجاوز المذهب الموضح فى « المأدبة » مذهب ليزيس ولكنه ، كما يبدو ، يستند إليه بل إنه يعتمد عليه فى وضوح . وأن الخطب الخمس فى « المأدبة » التى تسبق خطبة سقراط تبدو تماما وفى الواقع ، تبعا للملاحظة الدقيقة لشلير ماخر (Sehleiermacher) ، أنها خصصت للتذكير بالقضايا المختلفة التى عولجت فى ليزيس ، وذلك بنسبة كل قضية إلى احدى شخصيات المحاورة —

وقد حاول بوزانياس إثبات أن الحب لا يمكن أن ينشأ الا بين الشبيه والشبيه، بين المحب والمحبوب الفـاضلين ، وهو الحب الحقيقى ، وبين المحب والمحبوب الفاسدين وهو الحب الدنىء . وهنا نتعرف فى يسر على موضوع البحث الثانى من أبحاث ليزيس . ان الشرير لا يمكن أن يكون صديقاً للشرير ولا الطيب للطيب لا من حيث أنهما متشابهان . ولا من حيث أنهما طيبان [١] . ويختص الجزء الثالث من أبحاث ليزيس بموضوع معرفة اذا ما كانت الصداقة لا تنشأ بين النقيضين [٢] . وهذا هو الرأى الذى يدافع عنه اريكسيماكوس . ما هو مضمون خطبة اريستوفان [٣] ؟ وهو أن الحب هو الرغبة فيما يعوزنا وأنه مختص بجبلتنا ومناسب لها ، وهذا الرأى هو بالتحـديد الأخير الذى يتعلق به ليزيس ، وأنه بعد أن أقر بعدم كفايته ، تؤجل المحاورة اكتشاف حل فيما بعد [٤] . وأخيرا فإنه تبعا لفيدروس ولاجاثون اللذين تتشابه خطبتاهما إحـداهما بالأخرى واللذين يهتم أفلاطون بالإشارة إليهما ، ان الحب قوى تماما يثير الرعب ويثير التنافس فى الخير ، وأن أساسه هو الرغبة فى الطيب وفى الجميل . وان تصورهما اذن المغلف فى محسنات لفظية فى عرض أكثر شاعرية ودقة ، هـذا التصور ذاته الذى يجعل من الصداقة فى ليزيس اتجاها للذى لا يكون لا طيبا ولا خبيثا ليتجة نحو الطيب بسبب حضور الخبيث.

٧٢ - ولكن « المأدبة » تقدم مذهبا ايجابيا للحب . وهذا المذهب يبدو أنه يجيب على الأسئلة التى كان ليزيس قد تركها دون إجابة ، وهو يعطينا فى الواقع

---

(١) ليزيس ص ٢١٥ حـ

(٢) ليزيس ص ٢١٥ حـ — ٢١٦ ب

(٣) أنظر التخليص الذى يقدمه سقراط لها ص ٢٠٥ هـ .

(٤) ص ٢٢١ حـ — ٢٢٢ د

سبب الوجود ، ومبدأ الحب ـ فالحب يفترض الرغبة فيا هو ينقص الإنسان وفيما هو محتاج إليه ، تلك باختصار نقطة الانطلاق فى البحث وسيكون موضوعه أن نحدد طبيعة ذلك الشيء الذى ينقص الإنسان ، فهو إذن استمرار حقيقى للبحث الذى توقف عندة ليزيس . فقد قررت هذه المحاورة الأخيرة أن التطلع نحو ما نحبه يبدو فى موضوع لا يكون طيبا تماما ولا خبيثا تماما ، ولا جميلا تماما ولا قبيحا تماما ، ولا عالما تماما ولا جاهلا تماما . وتقبل « المأدبة » هذه المعطية وتحددها بالقول إن الحب شيطان وهو أحد تلك المخلوقات الوسيطة التى من وظيفتها أن تمنح العالم وحدته بأن تربط العالم الخالد بالعالم الفانى أحدهما إلى الآخر ـ وعن أسطورة مولد ايروس تستخلص خاتمة مماثلة : ففى الحب مع دوام الحاجة تعيش معها مهارة دائمة لإشباعها ، فهناك ما يموت وما يعود إلى الحياة إلى ما لا نهاية . وعلى ذلك تستخلص فكرة : هى أن الحب يتجه أساسا نحو الدوام إنه الرغبة للامتلاك الدائم للطيب وبصفة عامة أكبر رغبة وهى رغبة الخلود ذاتها . وها هو إذن ما هو خاص بطبيعتنا الفانية ، وهو التطلع إلى أن نرد. انفسنا خالدين بقدر ما نستطيع ، بالانجاب فى الجمال ليس فقط من ناحية الجسد بل أيضا من ناحية الروح . ومع ذلك فإن هذا التطلع للإنسان نحو الخلود فى حاجة إلى علم . وإن هذه الضرورة هى التى يفسرها وصف المراحل المتتابعة لنوع من إطلاع منهجى على أسرار الحب . وفى حب الاجسام الحسان نتسامى إلى حب النفوس الجميلة التى يمكن أن نثبت فيها الفضيلة ، ثم إلى حب الأعمال التى تجمل النشاط البشرى ، وأخيرا إلى حب العلوم الجميلة . حينئذ فقط ندرك معنى الجهود التى بذلناها ومداها فى المراحل الماضية ، لنتحرر من تعريفات فردية لنرتفع إلى التعريفات التامة . والموضوع الأخير لذلك الجهد هو ، كما نعلم ،

الوصول إلى تأمل الجمال المطلق وهو منزه عن الجمال الخاص الذى يكون هو مبدأه الخالد الذى لا يتغير .

٧٣ - ولكن إذا كان لهذه النظرية تفوق حقيقى على نظرية ليزيس وإذا كانت ترضينا بالنسبة لموضوع الحب ذاته ، وفى نفس الوقت تحدد طبيعته بدقة أكبر ، فإنها على العكس تترك نقاطا عدة هامة جدا دون تفسير . لماذا نتطلع إلى الخلود (البقاء) ؟ لماذا تبحث رغبتنا للخلود فى الجمال الوسيلة للاشباع ؟ والاجابة أن ذلك بسبب قدرة الجمال على إخصاب الزروع من كل نوع ، زرع الحكمة والفضيلة تماما مثل زرع الحياة ، أو أيضا بسبب ائتلاف الجمال مع كل ما هو إلهى وخالد فى أساس كل توالد ، إن هذه إجابة غير كافية . لماذا يكون الجمال فى الواقع قادرا على اخصاب تلك الزروع ؟ وهذه الزروع ذاتها من أين تأتى ؟ ولماذا يكون الجمال فى ذاته أى الجمال المجرد نهاية الاطلاع على أسرار الحب ؟ ومن ناحية أخرى أية أهمية هناك أن نتعدى الدرجة التى أوصلتنا إليها مع دراسة جمال العلوم ، المعرفة العلمية للمفهوم العام للجمال ؟ إن فيدروس يقدم لنا بدقة إجابة على تلك الأسئلة المتنوعة من المفيد أن نشير إلى نقاطها الأساسية . فهناك فى الفلك السماوى ذاته عالم علوى فيه حقائق مجردة من بينها الجمال . وهذه الحقائق هى أساس الإلهى ذاته [١] . وقبل أن تحيا نفسنا الحياة الحسية التى تتحد خلالها بجسد قد يسمح لها أن تتأمل وراء الآلهة فى تلك الحقائق المجردة ، ومن الحق إن ذلك لم يكن دائما بطريقة كافية [٢] هل تلك الحقائق هى على الأقل الموضوع الطبيعى لأحسن جزء من النفس أى العقل [٣]

(١) فيدروس ص ٢٤٩ حـ

(٢) فيدروس ٢٤٧ حـ — ٢٤٨ حـ ، ٢٥٠ أ

(٣) ص ٢٤٧ حـ د ، ٢٤٨ ب حـ

ومن ناحية أخرى إذا ما كانت نفسنا قادرة فى هذه الدنيـــا على فضيلة ما أو علم ما فإن ذلك لا يمكن إلا لانها تتذكر مرة أخرى العدالة الحقـة والاعتـدال الحق والعلم الحق وكل الحقائق التى اتيح لها أن تتأملها من قبل (١) هذا التذكر تختص به النفـــوس البشرية التى هى ييـدها الكفيلة برد مجموع الاحاسيس الى وحـــدة الفكر أو بعبارة أخرى تصور العــام .

ولكن بين كل الحقـائق العليا يختص « الجمال » بسناء خاص ، ولذلك يسرى منه بريق لا مثيل له إلى صوره الأرضية ، وينتج عن ذلك أن الجميل لا يكون وحده قادراً (٢) بل على الأقل يكون أقدر على أن يثير فينا إحساساً يمكن أن يهيء لنا العودة نحو العالم الإلهى الذى هبطنا منه (٣) ، وأن يذكرنا بالحقـائق التى تسكن هناك إلى جانب « الجمال فى ذاته » (٤) وهـذا الاحساس هو هـوس الحب (٥) وبفضله تسترد نفسنا أجنحتها وتستطيع أن ترتفع فوق « المحسوس » وتسترد الخلود الذى تختص به بفضل طبيعتها الخاصة ، لأن النفس هى أساسياً ما يتحرك بذاته ، وهى المبدأ الناقد لكل حركة وكل توالد (٦) وهناك دون شك أنواع حب دنسة لأن الأجزاء الأخرى من نفسنا لا يخضع ، كما يحـدث ذلك لنفوس الآلهة ، لنظام « العقل » (٧) . ولكن فى حب غير فلسفى أيضا ، هنـاك

(١) ص ٢٤٧ د هـ ، ٢٥٤ ب حـ ، ٢٤٨ د ، ٢٥٠ أ ب .
(٢) ص ٢٥٠ د .
(٣) ص ٢٥٠ أ ب ، ٢٥١ ب د ، ٢٥٢ حـ – ٢٥٣ حـ .
(٤) ص ٢٥٤ ب .
(٥) ص ٢٤٤ ا ، ٢٤٥ ب ، ٢٤٨ د ، ٢٤٩ د هـ ، ٢٥٠ ا ، ٢٥١ ا ، د .
(٦) فيداروس ٢٤٥ حـ – ٢٤٦ ا حـ .
(٧) ص ٢٤٦ ا ب ، ٢٤٧ ب ، ٢٥٦ ا – حـ .

ضمان أكثر بعودته إلى الآلهى منه إلى حياة بدون حب تتحول إلى تلك الحكمة الفانية التى ينقصها الإلهام [١] ، بشرط ألا يدنس بالظلم والفوضى . [٢]

٧٤ — على هذا الوجه يوضح لنا « فيدروس » أن الرغبة فى الخلود لها أساس فى طبيعة نفسنا ذاتها ، وأن الجمال له فى ذاته ما يلزم لإيقاظ هذه الرغبة ، وأن بذور الخلود الكائنة فينا هى بقايا مشاركة فعلية فى الحياة الإلهية الخالدة ، وأننا بالحب نجد السبيل لتخليص نفسنا من القيود المحسوسة ويرتقى بها ، وأنه يردها هكذا إلى مصائرها البدائية ، يفتح لها بواسطة تذكر الجمال المطلق ، الطريق الى ذلك العالم الذى توجد فيه الحقائق العليا ، تعرض كل هذه الأفكار دون شك فى « فيدروس » فى صورة أسطورية . ولكن الأسطورة ليست مجرد لعبة ، فإنها إما أن تكون طريقة رمزية لتعرض فى صورة حسية أفكار مجردة عرضت من قبل ، وإما أن تكون تفسيراً بالنسبة لأشياء لا تسمح العلوم ولا الجدل بعرضها فى صورة دقيقة [٣] ولكن أسطورة فيدروس تجيب تماما عن هذا التصور ، فهى تقوم على الاستقراءات التى كانت المأدبة قد استخلصتها ، وهى تنسق بينها وتوضح نتيجتها .

وهكذا أدى بنا التحليل لمضمون هذه المحاورات الثلاث أن نرى فى فكرة « المأدبة » استمرارا لفكرة ليزيس ، وفى فكرة « فيدروس » تعميق لفكرة « المأدبة » .

---

(١) ص ٢٥٦ ب — ٢٥٧ ا .

(٢) ص ٢٥٦ ح ، ٢٤٨ ح ، ٢٥ ﻫ .

(٣) ص ٢٤٦ أ ، ح د

حول مادبة أفلاطون

للاستاذ بروشارد

من كتابه — :

« دراسات فى الفلسفة
القديمة والفلسفة الحديثة »

إن المأدبة هى ، بين محاورات أفلاطون ، من أوضحها ومن أسهلها تناولا ؛ فنى إمكان المرء أن يقرأها بأكملها دون أن يصطدم بالمصاعب التى كثيراً ما تستوقفنا فى محاورة السوفسطائى أو محاورة بارمينديس . إنه فى إمكان ذهن متنبه أن يقتنع اقتناعاً مشروعاً ، من القراءة الأولى أنه أحاط بما تنطوى عليه نظرية المؤلف من عنصر جوهرى ، وأنه نفذ إلى معناها الصحيح واكتشف مواطن الجمال فيها . ومع ذلك ؛ إذا ما قبل نفس المطالع أن يمعن النظر ، فلن يطول به الوقت حتى يتساءل بعض الأسئلة التى لا تجد حلا من تلقاء نفسها . تتكون المحاورة بوضوح من ثلاثة أجزاء هى الخطب الخمس الأولى عن الحب، ثم خطبة سقراط ، وأخيراً خطبة ألقيبيادس . ولكن ، أية صلة هناك بين الجزء الأول والثالث من هذه الأجزاء الثلاثة ؟ فهل ينبغى ، كما فعل الناس كثيراً ، أن تنسب لأفلاطون الأفكار المعروضة فى الخطب الخمس وأن نعتبرها جميعاً خواطر يختبر فيها خيال الفيلسوف نفسه ، ويطيل عندها الوقوف ، ويلهو قبل أن يجد فى خطبة سقراط الصيغة الصحيحة والنهائية لفكره ؟ أو هل يجب أن نرى ، على العكس ، فى هذه الخطبة الأخيرة ، رداً على الخطبة السابقة بحيث يكون الجزء الثانى من المحاورة ، وهو بعيد عن أن يكون تتمة للجزء الأول ، معارضاً له تمام المعارضة ، ويظهر فى مظهر الدحض الحق ؟ ويبدو علاوة على ذلك أن جميع المدعويين إلى المأدبة هم أصدقاء يقرب بينهم تعاطف مشترك ، وقد ألفوا

أن يتقابلوا وأن يتبادلوا فيما بينهم ـ حول أشد الموضوعات تنوعاً ـ أفـــكاراً لطيفة أو أحاديث بارعة . هل الأمر هكذا حقاً ؟ ألم يكن هناك بعض الأشواك وسط هذا الورد ؟ ألا يمكن للمرء أن يكتشف ـ تحت الصور الظـــاهرة للأدب وخلال دعابة حديث ودى بعض الاختلافات ، وبعض حالات الكتمان المتعمد بل أن يكتشف فى بعض النقط الانشقاق الجوهرى ؟ ، وكيف ينبغى أن يفسر على الخصوص حضور أريستوفان بين أصدقاء سقراط؟ فهل صالح مؤلف السحب ضحيته وألم يبق وسط الأحاديث الخفيفة من المحـاورة شىء من الضغائن القـديمة ؟ وهل يجب علينـا أن نقـــول ـ مع بعض المؤرخين الذين يدهشون لذلك ـ أن المحاورين يتحدثان فى لهجة تقسم بأخلص الود ؛ أم هل يذكر أفلاطون ، حتى وهو يكتب المأدبة ـ العهد الذى كان يتهم فيه أريستوفان بأنه واحـــد من أهم مسببى موت سقراط (الدفاع عن سقراط ، ١٩ ح) .

إن مذهب سقـــراط ، أو بالأحرى مذهب ذيوتيم الماتينية أو بالأحرى أيضا مذهب أفلاطون عن الحب واضح الوضوح الكافى فى حد ذاته ، ولكن كيف يتفق مع جملة المذهب ؟ وما مصدر هذا المديح الفاتن للحماس والحب وسط مؤلفات الميتافيزيقى الرياضى والمشرع الذى لا يخلو مزاجه من اكتئاب ، صاحب الجمهورية والقوانين ؟ وأخيراً ، أية علاقة هناك بين خطبة ألقبيادس و بقية أجزاء المحاورة : هل يجب أن نرى فى هذه المداعبات مجرد لهو ليس علينا أن نبحث له عن أسباب غير هوى عابر لدى المؤلف ، وخياله ؛ أم هل فى الإمكان هنا أيضا أن نرى رابطة أوثق وأن نكتشف فكرة واحدة تربط أجزاء المحاورة المختلفة فيما بينهـا ؟ والدليل على أن هذه الأسئلة المختلفة تعرض فى صورة طبيعية وأن حلها ليس على غاية السهولة هو أن النقـــاد وصفوا لها حـلولا شتى . وليست

نيتنا فى عملنا هـذا أن نستعرض هـذه الحلول وأن تناقشها (١) . إننـا نريد فقط وبدون أن نزعم أدنى زعم أننا سنحل جميع هذه المشاكل، أن نحاول توضيح بعضها ؛ وأن نذكر ببعض التفسيرات التى يبدو أنها قد نسيت بعض النسيان ؛ وأخيراً أن نبين أية فـكرة يمكن للمرء أن يكونها عن جملة المحاورة ، وأن نـكشف عن الهدف الرئيسى لصاحبهـا .

١

هناك أولا نقطة أكيدة وهى تظهر بوضوح إذا تتبع المرء بشىء من الإنتباه تطور المحاورة . هناك حول ما هو ، أو ما يبدو أنه موضوع المناقشة الخاص ، أى طبيعة الحب وقيمته ، تقابل تام بين الخطب الخمس الأولى وخطبة سقراط . وقد اعتبر الناس المـأدبة أحيانا محـــاورة كتبت تـكريماً للحب ؛ وليس هـذا بصحيح ، إلا إذا لم نلتفت إلا إلى الجزء الأول من المحـاورة فحسب ، أما إذا تقصينـا ما يتلو ، وعلى الأخص خطابة سقراط ، كنا أقرب إلى الحقيقة ، إذا ما قلنـا إنها كتبت فى مهاجمة الحب . وحقيقة القول إنهـا لم تـكتب لا للحب ولا لمهاجمته ، وهذا ما سنراه فى بعد قليل . إن المتحاورين الخمس الأول، على الرغم من اختلاف وجهات نظرهم الشديد متفقون على القول إن الحب إله ، ويجب أن نفهم من ذلك أنه موجود كامل خال من كل عيب . وفى هذه النقطة لا يقول الطبيب الطبيعى أريكسيماخـوس (١٨٦ ، ١) كلاما يختلف عن كلام الشاعرين أريستوفان وأجاتون . فلما كان الحب إلها . أمكن مدحه ؛ ويجب أن نفهم بهذه الكلمة أننا نمجد مزاياه وفضائله دون أى تحفظ . وهو فى الواقع منزه عن كل

---

(١) نشر فقط من بين الأعمال المختافة إلى دراسة M.C. Huit وعنوانها Etude sccr le Banquet de Platon ، باريس سنة ١٨٨٩ ولنفس المؤلف Platon et Aristophane فى Revue des Etudes greeques سنة ١٨٨٨ .

عيب . بل إننا نرى حتى الذين يميزون بين نوعين من الحب مثل بوزانياس وأريكسيماخوس يدعون جانبا الصورة الدنيا من الحب ، بعد مجرد ذكرها ويعظمون فقط مجد الإله .

أما موقف سقراط فمختلف ، على العكس ، من ذلك تمام الاختلاف وهو يقول : « لقد كنت على درجة شديدة من الغباء ، لأنى تصورت أنه يجب فى كل حالة قول الحقيقة عن الشىء الذى نحتفل بتمجيده ، وأن ذلك يكون فى الأساس ، ثم عند البدء من هذه الحقائق نفسها ، يجب انتقاء أجملها ، وأخيرا ترتيبها الترتيب الأكثر ملاءمة ، ولذلك فقد ملأتنى الكبرياء ، لأنى ظننت أنى سوف أتقن الكلام ، حيث أنى كنت أعرف المنهج الصحيح لتمجيد أى شىء كان . ولكن لم تكن تلك بالتأكيد هى ، فيما يبدو ، الطريقة المثلى لتمجيد أى شىء .

إن الطريقة المثلى هى بالأحرى أن ننسب إلى الشىء كل ما يمكن تصوره ، مما هو أكثر عظمة وأكثر جمالا ، دون أن نهتم بأن نعرف هل الأمر كذلك أم لا . ثم عندما يكون ذلك خطأ ، فلا أهمية لذلك على الإطلاق [1] . إن ما تم عليه الاتفاق أول الأمر ، على ما يبدو ، هو أن يتظاهر كل منا بتمجيد الحب ، ولم يكن إطلاقاً أن يمجده فعلا . إن السبب الذى من أجله تكلفون عقولكم جهداً مفرطاً ، كى تنسبوا كل هذه الأشياء إلى الحب ، والسبب الذى من أجله تعظمون طبيعته الفاضلة وآثاره العظيمة ، هو أن يبدو بجلاء الأجمل والأفضل فى نظر الناس الذين لا يعرفونه . وهذا لا نزاع فيه ؛ لأن ذلك على ما افترض لا يكون هذا فى نظر الذين يعرفونه . هذه هى حقيقة التمجيد عندما يكون على أعظم درجة من الجمال . ولكن حيث أن الأمر كذلك ، فإنى

---

(١) تمييز بين وجهة النظر الفلسفية والبلاغية .

لم أكن أعرف كيف ينهج المرء فى المديح ، ولأنى لم أكن أعرف ، فقد تعهدت لكم أن ألقى تمجيداً ، أنا أيضاً ، فى دورى . وكان ذلك وعداً من اللسان لا من العقل ، فلأكن فى حل من هذا العهد فليست هذه فى الواقع طريقتى فى الاحتفال بالتمجيد » . (١٩٨ د ، وما بعدها) .

وكذلك يقول سقراط لفيدروس وهو ينهى خطبته : « هذه يا فيدروس ، هى الخطبة التى سوف تعتبرها ، إذا تكرمت ، احتفاء بتمجيد الحب ، وعلى أى حال أطلق على هذه الخطبة الإسم الذى يروق لك (٢١٢ ح) .

ومن أجل تبرير هذه التحفظات يبرهن سقراط لأجاتون (٢٠١ ، ح) أنه أخطأ تماما فيما يخص طبيعة الحب . فالحب فى الواقع ، لكونه فى جوهره رغبة، يتضمن حرمانا،لأن المرء لا يرغب فيما يملكه، وهو بالتالى يتضمن نقصاً وألما . إنه إذن لحن المستبعد كل البعد أن يمكن تصوره على أنه أجمل الآلهة وأسعدها وأكثرها شباباً ورقة، لا يهبط قط إلا على الزهور (١٩٦ ، ب) ، كما نراه فى الوصف الجميل للشاعر التمثيلى ، وينبغى أن نتصوره فى ملامح طفل ضعيف ، هزيل ، يرتدى دائماً الأسمال ، متربصاً دائماً ، وباحثا دائما عن حيلة ما أو عن تطاول ما (٢٠٣ح). وليس الحب ابنا لفينوس،إنه ابن بوروس وبينيا ، وبالتالى ليس من الصحيح القول إنه إله ، ما دام هو مزيجاً من الخير والشر، بل من الممكن أن يكون شريراً . إنه جنى، بل هو جنى عظيم أى إنه أحد هذه المخلوقات الوسيطة بين الآلهة والبشر،ممن ينقلون للبشر أوامر الآلهة وينقلون إلى الآلهة صلوات البشر ما الحب بخير فى حد ذاته وهو لا يحتل إلا مرتبة ثانوية ، ولا قيمة له إلا بالغاية التى يسعى إليها . وهو ليس بخير إلا إذا كان فى خدمة أفضل ما فى الوجود أى المثل . ولهذا السبب لا يزعم سقراط أنه يقوم بمدح للحب .

ولذا يسأل فيدروس ، وهو ينهى خطبته ، إذا أمكن أن يدعى ما قاله منذ حين مديحاً . وباختصار ، إذا ما سمح لنا أن نعبر عن هذه الأفكار القديمة بلغة حديثة : إن نظريته المتحادثين الخمسة الأول مماثلة للنظرية التى قال بها بعض الرومانتيكيين ، والتى لا يزال يقول بها ضمناً عدد كبير من الكتاب : إن الحب خير فى ذاته : إن الهوى يبرر كل شيء ، وليس على العاطفة أن تبحث خارج ذاتها عن قاعدتها وغايتها . أما سقراط ، فإنه على العكس يخضع العاطفة والهوى للمثال أى للعلم أو العقل . فليس سقراط على خلاف مع المدعوين الآخرين حول الرأى الذى يليق بنا أن نراه فى الحب فحسب ؛ ولكنه من السهل أيضا أن نرى أنه يرد ويقاوم النظريات التى يعرضها كل منهم على حدة .

لن يكون من المستحب أن نجمل فى الصورة المتعارف عليها حجج المأدبة ، وأن نستبدل بالحديث البالغ الحيوية والرشاقة التى لها فيه خيال أفلاطون المنطلق ببرهنة ثقيلة . ولكن من المسموح أن نبين دون توقف الحجج التى عارض بها من تكلموا أولا دون أن نغير منها . وسنرى أن الأمر لا يتعلق فى هذا الجزء الأول من المحاورة بأفكار أو بأوجه نظر ، كان من شأن أفلاطون أن يقف عليها لحظة ثم ينطلق منها إلى تصور أسمى ، ولكنه يتعلق فعلا بآراء تعارض رأيه معارضة شديدة ، وبروح وميل يختلفان عنه تمام الاختلاف . وهو يستبعدها بنفس القوة التى بذلها فى مواطن أخرى فى الهجوم على أشد من يعترف الناس بخصومته لهم . لقد أخطأت خطبة فيدروس ، على غرار النظريات القديمة فى تكون العالم والنسق الفلسفية الأولى ، فى أنها اعتبرت الحب مبدأ قديما جداً يسبق جميع المبادىء الأخرى . وقد عاب عليه أجاثون ذلك (١٩٥ ، ب) ، وأكد أن الحب على العكس الأصغر سنا ؛ ولكن

الحقيقة أنه ليس هذا ولا ذاك ، إنه من جميع الأزمنة ، وموضوعه الخلود (٢٠٧ ، ا) .

وقد أخطأ فيدروس أيضاً عندما تحدث عن فضيلة السيست وشجاعة أخيل إذ ينبغى أن نفسر هذه وتلك بالرغبة فى الخلود (٢٠٨،د).وقد كان بوزانياس على حق فى تمييزه لنوعين من الحب ؛ ولكنه كان عليه أن يلاحظ أن هناك أيضاً علاوة على حب النفوس وحب الأجسام صوراً كثيرة أخرى من نفس العاطفة ، وأن الحب ، كما هو مشترك بين جميع البشر ، يمكن أن ينطبق على جميع الأشياء (٢٠٥ ، ب) . وعلاوة على ذلك ، سنبين فيما يلى أية تحفظات يجب أن نبديها حول التفرقة بين فينوس الأورانية وفينوس الأرضية (١٨٦،ا) وقد كان اريكسياخوس على حق فى تصحيحه لهذا الخطأ ، ولكن يمكن أن يلام بدوره ، لأنه فسر كلمة حب تفسيراً مفرطاً جداً فى عموميته من الممكن بلا شك استعمالها للدلالة على الجاذبية التى تدفع كل إنسان نحو الخير أو السعادة،ولكن شأن هذه الكلمة كشأن كلمة شعر التى تدل فى معنى لها على كل نوع من أنواع الإبداع ؛ ولكنها لا تصلح فى الواقع إلا للموسيقيين ولفن الشعر . فمن كان من هذا النوع هو وحده الذى ينطبق عليه اسم الجنس كله (٢٠٥ ، ح) . فالناس لا يقولون عن المصارعين ، والأطباء ، ورجال الأعمال إنهم عشاق ؛ على الرغم من أنهم يحبون خيرهم الخاص . وعلاوة على ذلك ، يفترض اريكسياخوس أن الحب هو الجاذبية التى يجذب بها غير الشبيه غير شبيهه غيره (١٨٦ ، ب) ، لكن أجاتون سيقول عكس ذلك تماما (١٩٥ ، ب) بنفس القدر من الاحتمال . وليس قول هذا ولا ذاك بصحيح ؛ فما يحب يختلف تماما عن المحبوب ، وعن جهل هذه الحقيقة قامت نظريات خاطئة كثيرة (٢٠٤ ، ح)

أما أريستوفان ، فإن الفكرة التى يعبر عنها بطريقة هزلية ؛ وهى أن مصدر الحب هو الأسف الذى نشعر به لأننا فقدنا نصف ذواتنا فيناقضها هذا الأمر وهو أننا لا نتردد فى أن نضحى بعضو أو بجزء من جسمنا أصابه مرض عندما يكون لنا فائدة فى القيام بذلك (٢٠٥ ، د) ، وأكثر من ذلك ، فقد يتمادى الحب ، حتى التضحية القادمة بحياتنا من أجل الموضوع المحبوب ، ونحن نكون لأنفسنا عن هذه العاطفة فكرة على غاية الخسة والضيق ، إذا ماعزوناها — مع الشاعر الهزلى — إلى أصل أنانى بحت . وعلاوة على ذلك لا يتحقق الحب بالرغبة فى إعادة الوحدة البدائية ، ولكنه هو الحاجة إلى استمرار النوع بإنتاج أفراد مشابهين .

وعلينا أن نلاحظ أن نقد سقراط يؤثر فى أريستوفان . فأفلاطون يعنى بأن يبين لنا أنه بمجرد ما أنهى سقراط خطبته ، بدأ الشاعر فى الرد ؛ ويمنعه عن ذلك دخول ألقبيادس فجأة مع رفاقه قاعة الوليمة وهو سكران (٢١٢ ، حـ) ؛ ولكن هذه النقطة التفصيلية تبين لنا على الأقل أن أريستوفان شعر أنه قد أصيب .

ويجب أن يضاف إلى جميع هذه الانتقادات انتقاد ينطبق أيضا على الخطباء الأربعة الأول . لقد انخرطوا جميعا فى المناقشة ، دون أن يقدموا فى البداية ، كما يتطلب المنهج الحق ، تعريفا للحب (١٩٤ ، هـ) . إن أجاتون وحده يهرب من هذا اللوم ، ولكنه يستحق لوما غيره ، مما لا يمكن إعفاؤه منه . لقد جهل تماما ، كما سبق أن ذكرنا بذلك ، طبيعة الحب الحقيقية : وذلك حين اعتبره سعيدا كل السعادة وطيبا كل الطيبة . وفضلا عن ذلك ، فإن ما يستند إليه من حجج له ظاهر الحق أكثر مما تتوافر له القوة . وخطبته تلفت النظر بالتنسيق الماهر للألفاظ أكثر مما تلفته بالتسلسل الدقيق للأفكار . ولا يبقى شىء من

خيال الشاعر الباهر ، بعد المناقشة الملحة التى لا تقاوم التى يخضعه لها سقراط .
إن أحد أخطاء أجاتون هو أنه اعتقد أن موضوع الحب هو الجمال ؛ إنه فى الواقع الإنجاب والانتاج فى الجمال (٢٠٦، ٥)

وهناك ما هو أكثر من ذلك . إن أفلاطون لا يقتصر على أن يدحض أصحاب الخطب الخمسة الأولى من المأدبة واحدا بعد واحد ، إنه أيضا يسخر منهم ، بل يمكن القول إن هذه الخطب الخمس هى محاكاة ساخرة لمؤلفين أحياء. وفى الواقع ، إن ما لدينا عن معاصرى أفلاطون من وثائق بالغ النقص بحيث لا يمكن تحقيق هذا الغرض تماما ؛ ولكن فى الإمكان أن نجمع عددا كافيا من الأدلة لنجعله على الأقل شديد الاحتمال . ونكاد نشعر دائما بإغراء لأن نتصور مؤلف المأدبة مفكرا يحلق عاليا جدا فى مجال التجريدات ، أو شاعراً أسمى من جميع الأهواء البشرية ، أى مشرعا عابساً شاغله الوحيد الأفكار الجادة . إنه بلا ريب كل ذلك ، ولكنه أيضا رجل من أبناء عصره. لقد كان شاباً ، وعرف أهواء الشباب . ولنا فى الصراع الشديد الذى قاوم به خصومه الدليل على أنه كان عنيفاً وسريع الرد ، وأنه كان يرد الضربة بالضربة والسن بالسن . وربما كان يتجاوز ذلك قليلا ، ومن المحتمل أنه فى احيان كثيرة لم يكن ينتظر الضربات وكان أول من يهاجم . إننا نحس فى حالات كثيرة بحدة سخريته وبقسوة تهكمه . هل يمكننا مثلا الشك فى مراميه الساخرة عندما نطالع محاورة فيدروس ؟ إنه يهاجم ليزياس، ونحن نجهل أسباب الشقاق بينه وبين هذا الكاتب ، ولكننا نرى جلياً أنه لا يجامله . إنه من المحتمل جدا أن يكون ما يقرأه فيدروس على سقراط [1] فى بداية المحاورة هو خطبة

---

(١) راجع بهذا الصدد Observations sur l'Eroticos iorséré sous le nom de Lysias dans le Phedre de Platon, par E. Egger (باريس سنة ١٨٧١ ص ٢٢)

حقيقية لليزياس ، ومن الواضح أن ما يقوم به سقراط هو محاكاة ساخرة ، بل إنه محاكاة ساخرة قاسية فيها احتقار ، عندما يكرر - بعد أن حجب رأسه - خطبة ليزياس ، كما كان يجب أن يقوم بها ، وكما لم يعرف كيف يقوم بها من وجهة نظره الخاصة . والجزء الثالث من المحاورة هو درس ينال به سقراط ليزياس وفى نفس الوقت هو دحض كامل لكل ما قاله . ولا يدع لنا الموقف الذى يقفه سقراط تجاه بولوس فى محاورة جورجياس أدنى شك عن نوايا المؤلف. إنه يحاكى طريقة بولوس فى الكلام وهو يختم جمله بالفاظ فخمة ومسجوعة، وفقاً للبيان الذى علمه إياه جورجياس وذلك ليجعلها سخرية للناس . ولا يكاد يكون من الممكن أيضاً أن نشك أن أفلاطون بنسبته خطباً عنيفة وبليغة ، أيضا، تزخر بالحياة والحركة لكاليكليس فى محاورة جورجياس ولثراسيماخوس فى الكتاب الأول من الجمهورية ، حاكى بعض خطباء عصره وقدم لنا صور أشخاص وفقاً للطبيعة . وتظهر أيضاً السخرية وأشد القرائح المضحكة إرهافاً وأكثرها رقة وأناقة ورزانة ، فى هذه البداية الرائعة لبروتاغوراس التى يرينا فيها الفيلسوف الشاعر السوفسطائى يحيط به الكثير من ألوان التكريم ، ويسير والمجد يلاحقه ، وقد اقتنع اقتناعا ساذجا للغاية بمكانته العظيمة . ويمكن اعتبار المأدبة من بعض النواحى تكملة لبروتاغوراس ويمكن الافتراض أن المحاورتين كتبتا فى نفس العهد تقريباً . إن جميع أشخاص المأدبة ظهروا من قبل فى محاورة بروتاغوراس كأشخاص صامتين ؛ إنهم التلاميذ المنقطعون إلى السوفسطائيين الكبار. إن فيدروس معروف لنا على أنه التلميذ المتحمس لليزياس ؛ وبوزانياس على أنه تلميذ بروديكوس الكيوس ؛ وأريسكيماخوس على أنه تلميذ هيبياس الإيلى ؛ وأجاتون ، وفقاً للمأدبة نفسها أحد خلصاء جورجياس يظهر لنا هكذا الحوار حول الحب هجوما يقوده أفلاطون بقوة ضد نفس السوفسطائيين الذين

كثيراً ما يهاجمهم ، ولكنه فى هذه المرة يهاجمهم فى تلاميذهم . والذى يلقى الخطبة الأخيرة هو أيضاً تلميذ لسقراط ، القبيادس ؛ وسنرى فيما بعد أن الأمر يدور على وجه الخصوص فى المأدبة حول تعاليم أساتذته وتلاميذه . إن المأدبة هى حوار التلاميذ . ونحن إنما يمكننا الحكم على تعليم الأساتذة بثماره .

هناك فى الجزء الأول من الحوار كله ، وحتى أيضاً فى الجزء الأخير تكمن سخرية محجوبة حجباً ينم عن الرزانة بحيث أمكن أن تغيب أكثر من مرة على المطالع غير المتنبه ، ولكنها تضفى على أفلاطون موهبته فى الإضحاك . إنه فى المأدبة ـ وفى الكلمة الأخيرة من هذه المحاورة ـ يجعل سقراط يقول إنه مما يجب توافره فى نفس الرجل هو أن يكون شاعر مأسوياً وشاعراً هزلياً (٢٢٣ ، د) . ونحن نعرف أن أفلاطون ابتدأ بالمآسى وتبين لنا المحاورات ما كان فى استطاعته فى مجال المهزلة .

أما إن خطبة فيدروس فى المأدبة ، وهى محاكاة ساخرة لمحاورة ليزياس ، فهذا ما يسمح بافتراضه أوجه الشبه المتعددة التى نجدها بين المؤلفين . إنه نفس المذهب ، ونفس الطريقة الجافة بعض الجفاف فى عرضه ، ونفس الطريقة فى البرهنة بأمثلة مستمدة من الميثولوجيا أو الشعراء . إن هذه الأوجه من الشبه كبيرة جداً ، ومقاصد محاورة فيدروس موضع شك ضعيف للغاية ، بحيث أنه يبدو الإلحاح هنا على تقريب بين المحاورتين ، يتم إذا جاز القول بنفسه امراً لا طائل تحته .

إن خطبة بوزانيـــاس محاكاة لخطبة بروديكوس . ويشهد على سوء نية أفلاطون التلاعب بالألفاظ الذى تسهل ترجمته إلى الفرنسية والذى نقرأه بعد خطبة بوزانياس مباشرة ومن الملاحظة التى تصاحبه : « وهنا توقف بوزانياس

وقفة » [1] . (وهذا أحد ألوان التلاعب بالألفاظ التى كان يعلمها اصحابنا السوفسطائيون (١٨٥ ، ح) . يلاحظ جـومبرتز Gomperz بحق أن بروديكوس « أدخل فى الاخلاق فكرة لعبت دوراً كبيراً فى مدرسة الكلبيين ومدرسة خلفائهم الرواقيين، وهى فكرة الأشياء المحايدة فى حد ذاتها . والتى لا تكتسب دلالتها إلا بالإستعمال الصحيح الذى نستعملها فيه مجارين إرشادات العقل » (مفكرو اليونان Penseurs de la grèce الجزء الأول ، ص ٤٥٥ ترجمة ريمون Reymonod) . وهذا هو المذهب أو تطبيق لهذا المذهب هو ما نجده على وجه التحديد فى المأدبة — يقول بوزانياس : « والقيام بهذا النشاط ليس فى حد ذاته جميلا ولا قبيحا . وهذا فى الحقيقة حال كل نشاط وعلى هذا النحو أيضا ما نفعله الآن من الشراب والغناء والحديث ، فليس فى كل ذلك ما هو جميل ، إذا نظر إليه نظرة مطلقة . ولكن الطريقة التى يمكن أن يتحقق بها هذا النشاط هى التى تضفى عليه هذه الصفة ، فإذا كان هناك فى الواقع جمال واستقامة فى كيفية العمل ، كان العمل جميلا ، وعلى العكس ، إذا عازته الاستقامة كان قبيحا [2] »(١٨٠،هـ) — والخطبة بأكملها تزخر بتمييزات دقيقة تبين على طريقة بروديكوس ، إما المعانى المختلفة للكلمات ، وإما أوجه النظر المتضادة التى يمكن المرء أن يتخذها لتقدير جميع الأشياء أو الحكم عليها . ويبين السوفسطائى هكذا ما يوافق وما يضاد البواعث ويفسر

---

(١) مصدر التلاعب بالالفاظ هو أن Pause تعنى توقف بالفرنسية .

(٢) هذه تقريبا الفكرة الرواقية ، الفعل فى مادته أو فى موضوعه هو فى ذاته سواء ، ويقوم بصورته ، وبطريقة القيام به وفقا للقاعدة المستقيمة أو عدم القيام به وفقا لها (راجع ١٨٣ ، د)

اختلاف أحكام الناس [١] . وهكذا ، فإن الحب كما كان الناس يفهمونه فى أثينا تعتبره بعض الشعوب اليونانية والبربر فخجلا . ويمكن أن يجد المرء أيضا ، دون أن يخرج من اليونان ، فى نفس هذه النقطة تصورات ووجهات نظر متعارضة . وليس من السهل فى أثينا نفسها التوفيق بين الحرية فى العادات الخلقية التى تقلبها أغلب الأذهان والاحتياطات التى يحتاط بها آباء الأسر لحماية أبنائهم . إن هذه التمييزات وغيرها أيضا تملأ خطبة بوزانياس المعقدة المملة ، وليس فى ذلك أى شىء يشابه أسلوب أفلاطون المألوف . ويقدم السوفسطائى من جهة أخرى الوسيلة للتوفيق بينهما فى القاعدة المبينة فيما سبق .

---

(١) أن فقرة بروتاجوراس (٣٣٧ ، ه) التى تتجلى فيها السخرية بوضوح تبين تماما طريقة بروديكوس العادية وميله الى الايضاحات اللفظية .

« على جميع من يحضرون مناقشة أن يصغو إلى المتحاورين مشتركين ، ولكن على تفاوت فى الاصغاء ، ذلك أنه إذا ما كان المرء يولى كليهما انتباها مشتركا ، فإنه من الواجب أن يكون هذا الانتباه أشد الأكثر علما ؛ وأقل لمن لا يعرف شيئا . وفيما يخصنى ، ياسقراط ويا بروتاغوراس ، إذا ما أردتما أن تتبعا نصائحى ، فها هو ذا أمر أود أن تتفقا عليه فيما بينكما ، وهو أن تتناقشا لا أن تتشاجرا ، ذلك أن الأصدقاء يتناقشون فيما بينهم نقاشا هادئا ويتشاجر الأعداء ليمزق أحدهما الآخر ؛ وبهذه الطريقة يصبح هذا الحديث لطيفا بالنسبة لنا جميعا . أولا ، ستكون الثمرة التى تجنيانها منها ، لا أقول فى مدحنا ؛ ولكن فى تقديرنا لان التقدير تشريف حقيقى تقدمه النفس المتأثرة والمقتنعة حقا ، بينما لا يكون المديح فى أغلب الاحيان إلا صوتا يلفظه اللسان مخالفا مشاعر القلب ، وسنجنى من ذلك ، نحن المستمعين ، لان ما يسمى لذة ، ولكن ما يسمى سرورا ، لان السرور هو موافقة العقل الذى يتعلم ويكتسب الحكمة ، فى حين أن اللذه ليست فى حقيقة القول إلا إثارة الحواس كلذة الاكل مثلا . » راجع بروتاغوراس ، ٣٤٠ ب ، ٣٥٨ ب ، د)

ولكن التمييز المشهور بين الآلهتين فينوس ؛ أى فينوس السماوية وفينوس الدنيوية ، هو الذى يتم على وجه الخصوص عن تدخل بروديكوس . من المستحيل ألا يدهشنا تشابه هذه القسمه الثنائية بالمثل المشهور فى حقيقه أخلاقية عن هرقل مترددا بين الفضيلة والشر والذى أورده اكسينوفون فى كتابه « حياة المشهورين (١ ، ٢١) ؛ وهو المثل الذى تشير اليه المأدبه قبل ذلك ببضعة أسطر . ويكاد أفلاطون فى كل مرة يظهر فيها بروديكوس على المسرح ، لا يفعل ذلك إلا لينسب له تمييزا دقيقا حول معانى الكلمات (خرميدس ، ١٦٣ ، د ، لاشيس ١٩٧ ، د) . إنه يقرب الألفاظ المتشابهة ويحدد لنفس الكلمة المعانى المختلفه التى يمكن أن تكون لها . ولا تمنع كل هذه السخرية من جهة أخرى ، أن يقدم برديكوس على أنه مفكر جاد ، أمين على قواعد الصدق ، ويمكن سقراط نفسه أن يقول إنه كان تلميذه (بروتاغوراس ، ٣٤١ ، ا ؛ مينون ، ٩٦ ، د.) . (من الصحيح أن هذا التمييز بين فينوس السماوية وفينوس الدنيويه كان يعتبر دائما تعبيرا عن فكر أفلاطون نفسه . فبعض المؤرخين ، حتى من المحدثين ينسبونه اليه ، ويجب الاعتراف أن أفلوطين كان قدوة لهم ، ومع ذلك لا يمكن لسلطة الفيلسوف السكندرى نفسها أن تقلل من حقوق النقد . والدليل على أن التفرقة بين إلهتين تدعيان فينوس لا ترجع إلى أفلاطون نفسه ، أننا نجدها فى مأدبة أكسانوفون نفسه (الفصل الثامن) . ومن المحتمل جدا أن هذا التمييز يرجع إلى بروديكوس . لقد كان هذا التمييز شائعا وأخذه أفلاطون عنه ليسخر منه . والأمر الذى خدع المفسرين هو أن تمييز بروديكوس يطابق تماما للوهلة الأولى مذهب أفلاطون نفسه . ولكن إذا أمعنا النظر ، لرأينا أن الأمر ليس كذلك بأية حال . أولا ، إن إلهات أفلاطون لا يطفن فى الطرقات ، فروح الفيلسوف المتدينة تدينا عميقا ما كانت لتقبل قط استعمال اسم إله أو إلهة للدلالة على أعمال

كالتي تنسب إلى افروديت . ولا يمكن الفيلسوف الذى يرفض للحب نفسه لقب الإله أن يضفيه على داعرات مفارق الطرق . ومن جهة أخرى تبين بقية المحاورة بوضوح أن أفلاطون لا يتخذ وجهة نظر بروديكوس تماما : فهو لا يوحد بين الحب والجمال ، ولا يجعل الجمال هدفا له . إن وظيفة الحب إنما هى الإنسال فى الجمال . وأخيرا ، ليس هناك ماهو أشد مخالفة للافلاطونية من النظرية التى يعرضها بروديكوس، والتى تكون الأشياء وفقا لها سواء فى حد ذاتها أما ألا يكون هنا شيء خير ولا جميل فى حد ذاته وأن قيمة الأعمال خاضعة للنية التى تلهمها ، فهذا ما أمكن فلاسفة تالون أن يسلموا به مع بروديكوس : ولكنه مناقض لجميع مبادىء الفلسفه الأفلاطونيه .

ومن اللطيف إلى حد بعيد ، مع ذلك ، أن نلاحظ أنه نسب لأفلاطون مدة طويلة جدا مذهب لم يعرضه إلا ليسخر منه ، وأن الساخر الاستاذ وقع على نحو ما فى الفخ الذى نصبه هو نفسه .

كان أريسكياخوس، كما تطلعنا على ذلك محاورة بروتاغوراس (٣١٥ ، حـ)، تلميذا لهيبياس الأيلى ، وخطبته فى المأدبه تطابق تمام المطابقه ما نعرفه عن تعليم هذا السوفسطائى . وفى الحقيقة ، إن هيبياس يبدو ، إما لأنه كان خصما أقل حميا ، وإما لأنه اعتبر أقل خطرا ، وكأنه يعامل معاملة أكثر مراعاة من الآخرين . لقد كان يهتم على وجه خاص بدراسة الطبيعة، وكان يزعم معرفة جميع العلوم . وأريكسياخوس كذلك طبيب ، ونظرية الحب التى يعرضها لا تنطبق على البشر فحسب ، ولكن على جميع الكائنات الحية ، وحتى على الطبيعة بأسرها . إن الأضداد ، الجاف والرطب ، والحار والبارد أى العناصر الأربعة ـ ويبدو أننا نجد هنا إشارة لمذاهب أمباذوكليس ـ إنما يجمعها الحب . وعندما ينعدم الانسجام والتناسب أى الحب الحقيقى ، يقع المرض والموت . وتعتبر جميع

العلوم المتصلة بالطبيعة من رياضة بدنيـــة ، وموسيقى ، وفلك ، وعرافة خاضعة لسلطان الحب وتقدم لنا هكذا خطبة أريكسياخوس تلخيصا أمينا لتعليم أستاذه [١].

وإذا ماوجدنا أنفسنا « فوعين لأن نفترض أن حضـــور أريستوفان بين مدعوى المأدبة يفسر بالصلح الذى تم فى عهد متأخر بين الشاعر وضحيته ، فإنه يلقننا القليل من الانتباه لنسجل خلال المحاورة بأسرها آثارا عديدة من العداوة ولنتأكد من أن أفلاطون لم يكف عن الحرب، وأنه لم يزل يعامل عدو استاذه [٢] معاملة العدو . فالشاعر يعرض علينا فى الواقع منذ البداية ، مهتما بلا انقطاع بأمور باكوس أو فينوس (١١٧ ، ه) ، فهو مدمن للخمر ، وهو من بين من كانوا الأقل مراعاة لأنفسهم بالأمس أثناء الانهماك فى السكر الذى انتهت به الحفلة التى أقامها أجاثون (١٧٦ ، ب) ، ونراه أيضا فى نهاية المحاورة يستمر فى الشراب مع أشد الشاربين تحملا ولا يتوقف إلا عندما يطلع الصباح (٢٢٣، حـ) وعندما يأتى دوره فى الكلام يوقفه فواق ويفسر أفلاطون هذا العسر بالإفراط فى الطعام (١٨٥ . ه) ، ويطلب أريستوفان من الطبيب أريكسياخوس ، بصورة مضحكة إلى حدما ، وسيلة لإنهاء ذلك ، ويدله أريكسياخوس ، على وسيلتين يضطر الشاعر إلى استعمالهما الواحدة تلو الاخرى ، وفى اللحظة التى يضطر فيها إلى مداعبة أنفه من الداخل لإثارة العطس يشكو ضاحكا أنه يلجأ إلى وسائل كريهة (١٨٩ ، ا) . ولن يزعم أحد أن أفلاطون جمع كل هذه التفاصيل دون

---

(١) راجع فى بروتاغوراس (٣٣٧ ، ه) خطبة هيبياس التى تقدم أكثر من وجه شبه واحد مع خطبة اريكسياخوس .

(٢) راجع فى هذه النقطـــة فردينان دلبروك Ferdinand Delbruck : Departibus quas Aris to phanes agat in Platonis. Stall. وتعليق شتالبوم baum (ص ٤٥) symposio (١٨٣٩)

غرض . إنه يرينا أريستوفان راغبا بلاشك فى أن يضحكنا ، كما يليق بشاعر هزلى ؛ ولكنه مهتم بالا يجعل نفسه هدفا للضحك ، وأن يجعل الضاحكين فى صفه ، وربما أتاح ذلك أن نفترض أن أفلاطون أراد على وجه التحديد أن يضحك على حسابه . إن خطبة أريستوفان ، كما يلاحظ هو نفسه ، تتفق مع طريقته المألوفة ، ومطابقة للطريقة التى يمكن أن ننتظرها من شاعر هزلى . وقد وجد أفلاطون بالتأكيد متعة فى محاكاة اللهجة الاعتيادية لمهزلة أريستوفان وأن ينسب له الخيالات والدعابات المشابهة للتى نجدها فى شعر الشاعر نفسه . ولن يمارس أحد أنه نجح فى ذلك نجاحا لابأس به ، ولا ضرورة للإلحاح حول هذه النقطة ، فستتاح لنا الفرصة من جهة أخرى ، فى الجزء الأخير من هذا الكلام ، لأن نعود إلى الدور الذى يلعبه أريستوفان فى المأدبة .

ولا مجال للمنازعة فى أن أفلاطون عرض علينا سقراط وأجاتون فى المأدبة على أنهما تربط أوثق صداقة ، ويجذب أحدهما نحـــو الآخر أخلص العطف ؛ فليست أدلة الاحترام والود التى يبذلها أحدهما للآخـــر خلال جميع المحادثات مجرد صيغ أدب ، فهى كثيرة جدا ، ودقيقة جدا ليمكن أن ننسب لواحد منهما أدنى سريرة يخفيها . ومن الأكيد أيضا أن أفلاطون يعامل أجاتون بلطف ، فهو يقدم لنا عن ذهنه ومواهبه ولطفه ، وعن بلاغته فكرة أشد ماتكون مدحا ولا يمكن المرء أن يتصور داعيا إلى عشاء أشد حفاوة ومؤاكلا أظرف، وخطيبا أشد فتنة ! وبين صورة الشاعر المأسوى وصورة الشاعر المضحك تضاد صارخ. فبقدر ما يبدو لنا الثانى على شىء من السوقية ، وفظاً إلى حدٍّ ما ، بل ومضحكا قليلا على الرغم من كل لطفه ، يترك الأول فى نفوسنا الشعور بالأناقة الكاملة والظرافة التى على أشد ما تكون رقة . ولا يقلل ذلك من أن خطبة أجاتون محاكاة ساخرة ؛ ولا يقتصر الأمر على أن سقراط سرعان ما أرغم محدثه على

الإعتراف بأنه تناقض وأنه لايدرى تماما عما يتحدث ؛ ولكننا أيضـــا نرى سخريته المألوفة تتجلى منذ الكلمات الأولى من رده : « ما عساى أن أصنع يا أريكسيماخوس الموفق حتى لا أقع فى حيرة سواء أنا أو أى شخص آخر ، عليه أن يتحدث بعد إلقاء خطاب فى مثل هذا الجمال، وعلى مثل ذلك التنوع ؟ إن كل شيء فى هذا الخطاب كان رائعا لا على نفس الدرجة فى الحق ، ولكن من ذا الذى لا يفتن ، عند الاستماع إلى خاتمة الخطاب ، بجمال الكلمات والعبارات؟» (١٩٨ ، ب) . إنه يبين تعارض طريقته مع طريقة الشاعر عنـــدما يعلن أنه يحتقر التكلف فى الألفاظ ، وفى تنسيقهـا (١٩٩ ، ب) . وإذا ماقبل المرء أن يتبين الأمر ، فإن الحجج التى ينسبها سقراط لاجاتون مصطنعة وسوفسطائية تماما كيف لا نجد نية خبيثة فى الألفـاظ التى يحملها أفلاطون على لسان الشـاعر عند ما يجعله يتلاعب بالكلام ليثبت أن الحب رقيق : « ولكنه (الحب) يسير ويقيم فى أشد الأشياء لينا فى هذه الدنيا ، ذلك لأنه يتخذ مقره فى الجانب المعنـوى ، وفى نفوس الآلهة والبشر، بل لايكون ذلك فى أى نفس كانت دون تمييز، ولكن إذا ما قابل نفسـا فظة الأخلاق ، نأى عنهـا ، بينما يبادر إلى الإقامة فى النفس الرقيقة . ولما كان الحب على اتصال دائم بقدميه ، وبكيانه كله أ يضا ، بمـا هو أكثر رقة بين أرق الأشياء ، فهو بالضرورة على رقة منقطعة النظير» . (١٩٥،د) وليست الخطابة بأسرها إلا سلسلة من أكوان التلاعب بالألفاظ وال Coucelli . إن استدلالات أجاتون تقسم أيضا بسمات السفسطة البحتة .

كيف يمكن أن نعتقد أن أفلاطون أخذ لحظـة واحـدة مأخذ الجد الدليل الذى قدمه الخطيب لينسب للحب الفضيلة التى يطلق عليهـا الاعتدال : « ومن صفات الحب علاوة على العدالة الاعتدال الأكبر ، فقـوام الاعتدال فى الواقع وفقا لرأى الجميع السيطرة على الشهوات والرغبـات ؛ إلا أنه ما من شهوة أقوى

من الحب . ولكن إذا كانت الشهوات الأخـــرى من حيث هى أدنى ، تحت سيطرة الحب ؛ وإذا كان الحب على هذا الوجه هو المسيطر ؛ مادام يمارس سيطرته على الشهوات والرغبـــات ؛ فكيف لا يكون على الاعتدال لا مثيل له ؟ » (١٩٦ ، جـ) . ليس ما هو أشد اختلافا عن أسلوب أفلاطون المألوف ، ولا ما يبين بالتالى بوضوح أشد ، أن الأمر يتعلق هنا بمحاكاة ، من نهاية الخطبة الذى يكون فيه توازن الجمل ، وكثرة الصور كثرة فوطة مع المبالغة فيها والجناس والسجع تناقضا تاما مع لهجة أفلاطون المألوفة وهى معتدلة خالية من التصنع : « فهو بعد ذلك [١] مصـدر مزايا أخرى من نفس النوع للكائنات الأخرى ، وقد خطر لى أن أعبر أيضا بالشعر ، فأقول :

ينشر السلام بين البشر ، ويبسط الهدوء فوق البحار ، ويسكن الرياح ، ويهب المتألم الراحة والندم [٢] .

إنه هو الذى يجردنا من الاعتقاد بأننا غرباء فيما بيننا ، وهو الذى يجعلنا نفيض بالاعتقاد بأننا ذوو قربى ، لأننا فى ظل قانونه يجتمع دائما بعضنا مع بعضنا الآخر فى اجتماعات مماثلة لهذا الاجتماع ، وأنه هو مرشدنا فى الحفلات ؛ وفى الأناشيد ، وفى تقديم القرابين : هو صانع الطبق الرقيق ؛ وطارد الطبع الخشن ، وهو يجود بالعطايا اللطيفة وعاجز عن أنه يأتى هبات ذات نوايا سيئة ، وهو

---

(١) إن ذلك وفقا للخطة المرسومة ، التى عرضت ص ١٩٤/هـ ، وما بعدها ، هو الجـزء الثانى من خطاب أجاثون . والشرط الذى يتحقق به التمجيد الحقيق ؛ هو أن نبين كيف أن نعم الشىء الذى نـكرمه ، هى آثار طبيعتـه . وقد سبق أن ذكرت هنا فكرة العلاقة العلية التى وردت فى البداية (١٩٥ ؛ أ)

(٢) يبدو أن هناك مقابلة بين الانسان والبحر ؛ وبين الحزن وهياج البحر ، وبين النوم على فراش الانسان والهدوء فوق البحر وقد وضعت علامات الترقيم وفقا لذلك .

لطيف فى طيبته ، وموضع تأمل عند الحكماء ، وموضع إعجاب لدى الالهة ، وهو موضع حسد لمن حرموا منه ، وكنز ثمين عند الذين سعدوا بنصيب منه . وهو عند الأطفال رفاهية ورقة واشتياق وضروب لطف ، وضروب ولع ، وعاطفة . وهو يهتم بالأخيار ولا يكترث بالأشرار ، وهو فى حالة التعب والقلق وفى تأجج العاطفة ، وفى حالة التعبير[1] ، تكون يده على الدفة ، متأهبا للمعركة ، وهو فى آن واحد سند وأفضل المنقذين . وهو مبدأ النظام عند مجموع الآلهة وعند البشر . وهو أجمل وأفضل قائد جوقة للمنشدين ، وهو الذى يجب أن يتبعه كل منا ، بتمجيده بما يستحقه من أناشيد ، ويؤدى دوره فى الغناء الذى يفتن به هذا الساحر عقول الآلهة ، كما يفتن عقول البشر . (١٩٧ ، جـ . وما بعدها)

ولن ينازع أحد علاوة على ذلك أن خطبة أجاتون رائعة من نوعها ، رائعة بما فيها من تكلف صبيانى ولطف مصطنع وأسلوب متأنق . والشاعر ليس مخدوعا بألوان تصنعه ، ونحن نراه يبتسم عندما يقول « لتكن هذه الخطبة ، وهى من تأليفى يافيدروس ، قربانى للإله ، وهى خليط من الخيال فى بعض المواطن ، ومن الجد فى مواطن أخرى . وقد حرصت فيها على الكمال ما استطعت إلى ذلك سبيلا . » (١٩٧ هـ)

وإذا كانت هذه الصورة بأسرها محاكاة ساخرة ، ففى الإمكان أن نقول إن

---

(١) يريد المترجمون بتصحيح هذا الجزء أن يجعلوا فكرته أشد منطقا . ولكن هل يهتم أجاتون كثيرا بالمنطق اهتماما شديدا ؟ فهو يبحث عن قواف ووزن ، وهى تأثيرات وفيما يلى على الأرجح جملة تداعى الصور : لان الحب يكسب القوة والجرأة ؛ ويلهب القلوب ، ويحل عقدة اللسان ، ولما كان من جهة أخرى يريد الارساء فى ميناء ، وهو ربان المركب ، فسيكون كذلك ، إذا اقتضى الأمر ، جنديا فيها.

أفلاطون قام بها بحب . وعلاوة على ذلك ليست انتقادات سقراط موجهة إلى أجاتون نفسه ولكن بالأحرى إلى التعليم الذى تلقاه ، وهنا لا يمكن أن نشك أدنى شك فى أن جورجياس هو الذى تقصده قريحة أفلاطون الساخرة الخبيثة. إن سقراط يقول منذ بداية ردة : « فهذا الخطاب يعيد إلى خاطرى أيضا ذكرى جورجياس ، لدرجة أنه يثير فى عين الانطباع الذى يتحدث عنه هوميروس : نعم لقد تملكنى رعب أن ينتهى أجاتون فى خطابه بأن يلقى على خطاب نفس رأس جورجياس الخطيب الرهيب ، فيجعل منى ، بتجريدى من صوتى ، حجرا حقيقيا . (١٩٨ ، ج)

٢

وبخطبة سقراط تتغير اللهجة ؛ وندخل فى نمط من الافكار جديد كل الجدة. لم يعد الأمر يتعلق بأن يقال عن باطل أو عن حق كل ما يمكن أن يجده المتكلم مما هو أشد موافقة للحب ، ولكنه يتعلق بالبحث عن الحقيقة . لم نعد نناقش سوفسطائيين ولكننا نناقش فيلسوفاً .

يهزم سقراط ببضع كلمات حجج أجاتون والمدعوين الآخرين . فهو يبرهن بوضوح لا يقاوم أن الحب ليس كاملا بذاته ما دام دائما رغبة ويفترض الحرمان والألم . ولا نعرض هنا النظرية التى يعارض بها سقراط نظريات محادثيه ؛ إنها معروفة جداً وحاضرة الحضور القوى فى كل ذاكرة ليكون من المجدى أن نعود اليها مرة أخرى . ونريد فقط فى هذه المناسبة أن نقدم عن ثلاث نقط هامة بعض الملاحظات الغرض منها أن نبين ما هو لأفلاطون على وجه الخصوص فى نظرية سقراط ، ثم أن نبين العلاقة بين نظرية الحب ونظرية المعرفة وبينهما وبين بقية المذهب.

أولا : ـ إن أفلاطون إنما استبدل بلا ريب بسقراط شخصاً آخر ،ديوتيم ، وهى أمرأة من مانتينية ، لأنه كان يشعر تمام الشعور بما كان يضيفه من عنصر جديد لتعليم استاذه ، ولأنه كان يردد أمام خطأ تاريخى يفوق الحد وضوحاً. وتبين الطريقة ذاتها التى يتلقى بها سقراط دروس هذه المرأة وما تحامله به من ألوان المراعاة (٢٠٨ ، ب) لنتأكد من أنه يفهم حقاً تصورات جديدة تمام الجدة والدرجات المختلفة للاطلاع على الأسرار والتى تجتازها به ،أن أفلاطون احتل هنا بجرأة مكان سقراط : « وإنى أعترف أن أمور الحب هذه هى التى يمكنك ، أنت أيضاً ، يا سقراط ، أن تطلع على أسرارها . أما الإشراك الكامل والكشف ، وهما فى الواقع الهدف الأخير لهذه التعاليم الأولية ، بشرط أن يتبع الإنسان الطريق الصحيح [1] فإنى لا أدرى إن كان يمنكك الوصول اليهما « ٢٠٩ ، ه) . وإذا ما ظن مع ذلك أن من واجبه الاحتفاظ باسم استاذه ، وأن ينسب إليه أقوالا من الجلى أنه لم يكن فى الإمكان أن تصدر عنه فلا بد أن لديه لذلك باعثاً وسنحاول أن نكشفه فيما بعد .

يلوذ سقراط باسم ديوتيم منذ اللحظة التى يريد أن يثبت فيها أن الحب وسط بين الخير والشر . ذلك أن الأمر يتعلق هنا فعلا بفكرة جديدة لها أهمية قصوى هى نوعا ما ، مدار الأفلاطونية بأسرها ، ولا يقتصر الأمر على أن سقراط لم يقلها ، ولكنها كانت على تناقض تام مع أشهر نظرياته . إن سقراط يزعم لنفسه

---

(١) إن الاطلاع على سر من الاسرار شبيه بطريق له مراحل محددة يسقط فى نهايتها شعار كان يخفى شيئاً شبيهاً بقدس الاقداس أو بالإناء المقدس ؛ وحينئذ يتأمل المطلع على السر ويتعبد . ولكنه فى حاجة إلى مرشد ؛ وإلى موجه فى معرفة الأسرار ، وفى حاجة أيضاً إلى إعداد ، كالذى ظهرت به ديوتيم روح تلميذها (راجع ٢١١ ، ب ، وفيدرن ٦٩ ،ب ـ د).

الحق أن يستنتج من أن الحب، لما كان ليس جميلا ولا خيراً ، كما أثبت معارضاً أجاتون ، فهو قبيح وشرير . فسقراط ، بتعبير آخر يطبق تطبيقاً دقيقاً مبدأ التناقض الذى يقضى على الوسطاء ... وهذا على وجه التحديد ، ما كان يفعله سقراط المعروف فى التاريخ ، وما كان يفعله معه جميع معاصرى أفلاطون . لا وسط هناك بين المعرفة والجهل ولهذا السبب كانت الفضيلة علماً والرذيلة جهلا كما كان سقراط لا يكل عن أن يكرر، ولهذا السبب كان أيضاً فى الإمكان تعليم الفضيلة . وعندما تساءل ديوتيم سقراط إذا لم يكن هناك أى وسط بين المعرفة والجهل يجيب (٢٠١ ، هـ) . إن نظرية الظن الصحيح وهو وسط بين العلم والجهل يشارك الأول لأنه صحيح ، ويشارك الثانى لأنه ليس إلا ظناً لا يمكنه تبرير ذاته ، هو التجديد العظيم الذى أدخله أفلاطون فى الفلسفة. وقد سبق أن قال شيئاً مشابهاً فى محاورتى بروتاغوراس ومينون عندما أثبت أن الفضيلة ليست علماً ، ولا ويمكن تعليمها ؛ ولكنها ظن صحيح وهذا على وجه التحديد نقيض النظرية السقراطية . إننا نرى هنا مرة أخرى الرباط الوثيق يربط محاورة المأدبة بهاتين المحاورتين ويسمح أن نعتقد أنهما كتبتا فى نفس العهد . ونفس الفكرة أيضاً هى التى يتناولها أفلاطون مرة أخرى ويدافع عنها بقوة فى نهاية الكتاب الخامس من الجمهورية . وهى فى النهاية الفكرة التى سيفحصها فى أشد صورها تجريداً وميتافيزيقية عندما يبذل جهده فى محاورتى بارمينيدس والسوفسطائى ليثبت أن عدم الوجود موجود نوعا ما ، أى أن هناك شيئاً وسطاً بين الوجود والعدم. إلا أنه كان من اللازم مع حالة النظر اليونانى فى عهد أفلاطون أن يثبت المرء بعنف (السوفسطائى ، ٢٤١ ، د) وجود عدم الوجود أى تناقضا ظاهريا لجعل اتصال المثل فيما بينها أو مشاركتها فى ذاتها ، وبالتالى وجود العالم وإمكان الحكم الموجب والخطأ أموراً ممكنة . وإذن ، فإن أفلاطون منذ العهد

الذى يكتب فيه المأدبة على علم تام بإحدى الأفكار الرئيسية من مذهبه. ولكن وليس علينا هنا إلا أن نفحص التطبيق الذى يطبقها به على الحب . وهى تتيح له أن يستنتج أن الحب وسط بين الله والناس ، وأنه جنى ، وجنى عظيم ، وليس إلها ، أو بتعبير آخر ، أنه ليس بذاته خيراً ولا شريراً .

فما مصدر قيمته ، ولم كان فى بعض الحالات ممتازا وسيئا للغاية فى غيرها . لقد سبق لبوزانياس وأريكسيماخوس أن ميزا بين نوعى الحب ، ولكن لا هذا ولا ذاك لم يعرف كيف يكشف عن الأسباب الحقيقية ولا كيف يحدد ما يقوم أساساً لقيمة الحب . إنه ليس كما يزعم بوزانياس نية من يعمل لأن هذه النية أمر متغير أو كما نقول اليوم عنصرا ذاتيا ؛ وليس أكثر صحة أن نقول مع نفس الرجل بوزانياس إن الحب خير عندما يتعلق بالنفوس وشرير عندما يكون موضوعه الأجسام . فحب الأجسام فى الواقع ، له فى فكر أفلاطون مكانه المشروع ، على أن ينظر إليه كنقطة انطلاق ، وكنقطة دنيا يمكن الفيلسوف أن يبدأ منها ، ولكنه يجب ألا يقف عندها .

ومن جهة أخرى ، لا يتعلق الحب الحقيقى بالنفوس فقط ، ولكنه يتعلق أيضا بموضوعات أخرى كثيرة ، مثل العلوم والقوانين والأفكار ، وأخيرا ، إن موضوعه الخاص هو الإنسال فى الجمال لا حيازة هذا الموضوع أو ذاك . وليس أكثر من ذلك تأسيسا لهذه القيمة ، كما يزعم اريكسيماخوس ، حدة هذا الشعور أو عنفه المتفاوت زيادة ونقصاً ، لأن كل ذلك أيضا متغير ، ومن جهة أخرى ضعيف التحديد . ويجب فى الحقيقة أن نحكم على الحب بثماره . ما دام هو قوامه جوهريا أن ينسل فى الجمال ، فإنه جيد عندما يكون ما ينتج من نتائج موافقاً للجمال ، وسيء فى الحالة المضادة . ومثلما يرقى الجمال نفسه

تدريجيا ، يجب أن نميز أيضا فى الحب نفس التدرجات ، إن أكمل حب وأصدقه سيكون هذ الذى ينتج فى النفوس أسمى معرفة بالمثل . وبتعبير آخر تقوم قيمة الحب على الحقيقة الميتافيزيقية للمثل ، ولا يمكننا أن نجد نظريته الحقيقية إلا فى الأفلاطونية . ولهذا السبب ينسب سقراط المأدبة لديوتيم كل هذه التصورات التى يقل الشبه جداً بينها وبين تصورات سقراط الذى يعرفه التاريخ والتى تعارضها من بعض الأوجه أشد المعارضة .

ثانيا ـ ينتج عن هذا التعريف للحب ، وعن المكان الذى ينسب إليه فى مذهب أفلاطون ، نتيجة على غاية الأهمية ، ربما لم يلتفت إليها المؤرخون دائما الإلتفات الكافى . لما لم يكن الحب بماهيته لا خيرا ولا شريرا ، ولما كان قد انحط من الرتبة السميا التى رفعته إليها السفسطة ، فلن يكون من حقه أن يحتل فى مذهب أفلاطون ، إذا كان منطبقاً مع نفسه ، إلا مكانة ثانوية وألا يلعب إلا دوراً تابعاً . وبتعبير آخر ، إذا ما استخدمنا لغة المحدثين ، ستخضع العاطفة أو القلب دائما للعقل ، وهذا فعلا هو ما يقوله أفلاطون نفسه ، والدور الذى ينسبه للحب هو دور الوسيط الذى يمهد السبل والمرشد الذى يقود الباحثين نحو الحقيقة ، أو وفقاً لتعبيره ، دور المساعد (٢١٢ ، ب) . وأيا كان النصيب الذى يخص به الحب ، فإنه يبقى دائما فى المرتبة الثانية . إنه مثل الإلهام الشعرى وموهبة العرافة ومختلف أنواع الهوس التى يرد ذكرها فى فيدروس ، ومثل الظن الصحيح ، ومثل الفضيلة نفسها ، على الأقل الفضيلة الشعبية والسياسية ينتمى لا إلى الجزء الأسمى من النفس ، والذى مقره الرأس ، ولكن إلى هذه القوة الوسط وإلى المنطقة المتوسطة التى مقرها الصدر .

ومع ذلك ، يمدح سقراط وديوتيم ، ورغم تحفظات بداية الخطبة ، الحب مدحا بالغا جداً ، ويتحدثان عنه بألفاظ شديدة الحماس ، وينسبان له فى

نهاية الأمر دورا على غاية الأهمية بحيث لا يمكن المــرء أن يدهش إذا كان بعض المفسرين أخطأوا حول فكرة الفيلسوف الحقيقة . لقد ظن الناس أحيانا أن الحماس أو الحب هما الحد الأسمى لفلسفة أفلاطون وتتويجها ، وأن الجدل ينتهى إلى الحب ويخضع له ، بحيث أن فلسفة صاحب المأدبة ، هى نهاية المطاف، فلسفة شعور يحل القلب فوق العقل.

وقد أمكن آخرون ، دون أن يبعدوا إلى هذا المدى ، ودون أن يجعلوا من أفلاطون متصوفا ، أن يتصوروا أن الحب ، والجدل ، والعاطفة والفكر تختلط فى فعل واحد ، وتعاون فى نفس الهدف ، وأنه لها نصيب متساو فى المعرفة السامية ، وفى النهاية ، زعم آخرون ، وقد نسبوا مقدما لأفلاطون مذهبا قال به بعض المحدثين ، أن الفعل الاسمى للفكر يتطلب وفقاً له معاونة كل قوى النفس بالتساوق ، وقــد استندوا إلى نص الجمهورية (الكتاب السابع ٥١٨ ، حـ) حيث جاء أنه على الإنسان أن يذهب إلى الحق بنفسه كلها . ولكن ذلك ينطوى على خطأ مثلث ، ويكفى للاقتناع بذلك أن نقرأ بانتباه نص المأدبة ذاته . يجتاز الحب جميع الدرجات حتى الحد الأسمى للاطلاع على الأسـرار . إنه يسمو من من جمال جسم واحد إلى جمال جميع الأجسام ، ثم إلى جمال النفوس ، وأخيرا إلى جمال الأعمال البشرية والقوانين . ولكن علينا أن نلاحظ أن أفلاطون يضع أيضا العلوم الجميلة (٢١١ ، حـ) فوق جميع هذه الألوان من الجمــال ، وفوق هذه العلوم نفسها الحــد الأخير (٢١١ ، حـ) إن علم الجمال هو الجمــال بالذات . إن أكثر الكلمات تكراراً فى هذه الفقرة المشهورة هى : المعرفة ، والرؤية ، والنظر ، والتأمل ، وبتعبير آخر إن التأمل العقلى البحت هو دائما فى نظر أفلاطون الصورة الأكثر كمالا للحياة . إن الحب هـاد يقودنا حتى هذا الحد الأسمى ، ولكن دوره ينتهى عندما نبلغه ، ولم يعد عليه حينئذ إلا أن

ينسحب ليفسح مكانا لما هو أكثر كرما وأكثر ألوهية منه أى الحدس الخالص للعقل . إن الفيلسوف الرياضى ، ومشرع القوانين ليس على خلاف مع شاعر المأدبة

ويؤيد هذا التفسير من جهة أخرى ، دون أن تكون هناك ضرورة للإلحاح على هذه المقاربة البالغة فى وضوحها ، فقرة فيدروس (٢٤٧ ، ب) التى يكثر ورودها حيث يصور لنا الفيلسوف النفوس خلف موكب الآلهة تتأمل الماهيات الأزلية خارج السماء . ونجد نفس المذهب أيضا فى النص الذائع الشهرة الذى ينتهى به الكتاب السادس من الجمهورية . إن الحد الأخير هو دائما علم ، ومعرفة وتأمل محض . إن مثال الجمال نفسه ليس إلا مظهرا من المثال الأسمى ، أى مثال الخير الذى يسمو عليه بكثير : وهو المبدأ الذى لا يمكن وصفه لكل معرفة وكذلك لكل حقيقة . إن أفلاطون ، كما نرى ، يظل فى كل موطن وفيا لنفس المذهب . إن الحب يكون قد أنهى عمله عندما يكون وصل بنا إلى عتبة الحقيقة : إن الشعور ليس إلا وسيلة للوصول إلى الفكر : وهو لا يحل محله ولا يعادله . إن أفلاطون يظل عقليا محضا .

أما عن نص الكتاب السابع من الجمهورية (٥١٨ ، ح) ، فإن التفسير الذى فسر به إنما يستند على مجرد خطأ . فإذا قبل المرء أن يقرأ الفقرة بأكملها رأى أنه لم يخطر على بال أفلاطون لحظة واحدة أن يعتبر العاطفة عنصرا من الاعتقاد أو من المعرفة .

عندما يريد المرء أن يرى الشمس جيدا يجب عليه أن يوجه نظره إليها ، ومن أجل ذلك أن يجعل جسمه بأكمله يقوم بحركة دوران تامة . وكذلك يجب من أجل تأمل شمس العالم المعقول ان نوجه نحوه عين النفس ، أى العقل الخالص بجعل النفس بأكملها تقوم بحركة مماثلة لحركة الجسم . ولكن كما أننا نرى بالعينين لا ببقية الجسم شمس العالم المرئى ، كذلك نرى شمس العالم المعقول بعين النفس أى

بالعقل المحض . ولا تساهم أجزاء النفس الأخرى فى هذا العمل أكثر مما تكون الأقدام بالأيدى والآذان ضرورية لرؤية العالم المحسوس . ونص الكتاب السابع بعيدا جدا عن أن ينطوى على تدخل للعاطفة فى المعرفة السامية ، بل هو يثبت على وجه التحديد العكس ، وهنا ، كما هى الحال فى جميع النصوص الأخرى ، إنما يصل الفكر وحده إلى المطلق .

وهكذا ، ظل مذهب أفلاطون باستمرار على اتفاق مع نفسه ، وليس شاعر المأدبة على خلاف مع رياضى فيلابوس أو السوفسطائى ، أو مشرّع الجمهورية والقوانين . إن الأفلاطونية لا تجعل أى تصيب للتصوف ، وتظل مذهباً عقلياً محضا ، وليس لدى أفلاطون أى شىء يشبه الجزء الخامس من أخلاق اسبينوزا ، وليس هناك أى شىء مشترك بين حب الله العقلى والحب الذى تصفه ديوتيم المانتينيه .

ثالثا : ومن الأكيد على الرغم من كل شىء ، أن الحب يحتل مكاناً واسعا فى مذهب أفلاطون . فما قوام هذا الدور ، دور الوسيط والمساعد الذى ينسب له ؟ هذا ما بقى علينا البحث عنه .

ولنذكر أولا بالنصوص التى تثبت الى أى حد يأخذ سقراط نظرية الحب مأخذ الجد ، وأى دور كبير كان ينسبه لها . إنه يفخر بأنه لا يعرف إلا شيئا واحداً هو الحب (١٧٧ ، ه) . وهكذا يضيف أيضا بعد أن عرض ديوتيم : « ولذلك فإنى أكن من ناحيتى اعتبارا لأمور الحب ، وهى عندى موضع ممارسة خاصة ، وهو أمر أوصى به الآخرين أيضا . وأثنى على قوته وشجاعته بقدر ما أستطيع » . (٢١٢ ، ب) . وتردد بقية الخطبة كلها نفس الفكرة بلا انقطاع

إن وظيفة الحب ، وفقاً لخطبة ديوتيم ، هى الإنسال فى الجمال ، وإذا نظرنا إليه فى أسمى صوره أن يولد الفضيلة فى النفوس القادرة عليها (٢١٠ ، ح) لم

يعد الأمر يتعلق بملاحقة الجمال ، ولا حتى ببلوغه ، إن الأمر أصبح يتعلق بإنتاج الفضائل أو توليدها وأعلى الفضائل علوم . وبتعبير آخــــر ، إذا ما كان المرء يرقى من الأجسام إلى النفوس، ومن النفوس إلى العلوم أو الفضائل، فإن الوظيفة الجوهرية للحب هي أن يعلم الفضيلة . وهذا من جهة أخرى ما يقوله سقراط بما يناسبه من ألفاظه . إن الحب الحقيقي هو تعليم . ويمكن أن نعتبر هذين الحدين تعليم الفضيلة ، والحب ؛ متعادلين (راجع فيدروس ٢٤٧ ، ا) : « وإذن عندما نسمو ، ابتداء من وقائع هذا العالم ، بفضل تصور مبــاشر لحب الشبان ، نحو الجمال الذى يدور حوله الكلام ، وعندما نبدأ فى إدراكه ، نستطيع القول إننا قد بلغنا تقريبا الغاية » (٢١١، ب) .

ينطوى هذا التوحيد بين الحب وتعليم الفضيلة على شيء يدهشنا بعض الدهشة ويصدم عاداتنا الذهنية الحديثة ، ولكنه مع ذلك مطابق فعلا لروح الافلاطونية وحرفيتها ، ومن السهل فهم معناه الحقيقى .إنه يعنى أن المرء لا يرقى إلى الفضيلة فقط بصيغ مجردة ، وبراهين جافة ، وطرق جدلية بحتة ؛ فيجب على الأقل أن يكون الجدل فعالا وحيا ، ويجب أن تصحب الاستدلال الحــــرارة التى تبعث النشاط والحياة فى النفس ، واليقين الذى يقنع والحماس الذى يدفع والإلهام الذى يشرق . فى إمكان المرء أن يرقى بقواه وحدها إلى أعلى مراتب المعرفة ولكن ذلك لأنه يجد حينئذ فى نفسه هـذا المصدر للحرارة والحياة التى يستحيل بدونه الارتقاء نحو الخير . وكلما تقدم العقل فى اكتشاف الحقيقة استولى عليه حماس ، ولا يمكن المرء ، كما سيقول أفلاطون فيما بعد فى الجمهورية (الكتاب السادس ، ٤٩٩ ﻫ) أن يتأمل الحقائق الأزلية دون أن يشعر بسبب ذلك ذاته بالرغبة فى تحقيقها ؛ وفى تكوين أو خلق كائنات تشبهها ولكن المنهج الأقصـــر والأكثر ضمانا هو أن يلجأ إلى وسيط ماهر يمكنه ، وقد سبق له أن اجتاز مختلف

مراحـــل الطريق ، أن يقود من يطلعون على الأسرار قيادة أكثر مباشرة وأشد ضمانا إلى العلم الحقيقى ، وهـــذا هو دور أستاذ الحكمة ، أى الفيلسوف الحقيقى .

وفى الحقيقة لا يمكن أن يحدث هـذا التعليم للفضيلة بواسطة الحب فى جميع النفوس ، ولكن فقط فى نفوس من هيأتهم سلفا لذلك طبيعة مواتية أو هبة إلهية . وهذا ما يعبر عنه أفلاطون بقوله إن الحب ينسل فى الجمال ، وإنه لا يمكنه أن يتعلق بأى شىء قبيح ، ولهذا السبب كان سقراط يقول أيضا إنه يبحث دائما عن الجمال ، وكأنه يقف لهم دائما بالمرصاد . وقد كان يتلاعب بالألفاظ ، إذ أن جمال النفوس ، كما نرى فيما يتلو من محاورة المأدبة (٢١٠ ، ح) ، لا جمـــال الأجسام ، هو ما كان يلاحقه . ولكن هذه الجراثيم ليست أيضا كافية بذاتها ، وينبغى إخصابها وإنماؤها ، وهـذا هو دور الحب والتعليم . وهناك بين الحب والفضيلة نفس الفرق الذى يميز بين البحث عن الحقيقة والعلم أى بين الفلسفة والحكمة . ليس الحب بحـــكيم ولا بعالم ولكنه فيلسوف (٢٠٤ ، ب) ، والفيلسوف بدوره ، كما يتصوره أفلاطون يلهمه الحب ، بحيث أن تعريف الحب الحق يختلط بتعريف الفيلسوف الحق .

وإذا ما أحسنا تفسير فكر أفلاطون ، فإن الفكرة الرئيسية للمأدبة هى البحث عن رد على هذا السؤال الذى كثيرا ما ناقشته المدارس السقراطية ، وهو : هل يمكـــن تعليم الفضيلة ؟ وكيف ؟ والرد أنه يمكن تعليمها بالحب . فإذا كان الفيلسوف نبذ جميع النظريات السوفسطائية ، وإذا أقام تعريفه للحب على نظرية المثل ، فإن ذلك فى خطبة ديوتيم ، من أجل الوصول إلى تعريف الحب أو تعليم الفضيلة . ونحن نرى كيف يبقى الحب باستمرار فى مرتبة تابعـة وثانوية . فمـا هو إلا وسيط ومساعد ، ورسالته هى دعاية أخلاقية وروحية ، وهو يبقى

دائماً دون العلم الحق ، ومع ذلك فإن دوره عظيم ما دام يختلط مع الفلسفة نفسها.

وإذا ما كان الأمر كذلك رأينا أن غرض المأدبة هو حل المشكلة التي طرحتها كل من محاورتي بروتاغوراس ومينون ، ولكن دون حلها حلا كاملا . وستتاح لنا الفرصة في موطن آخر لأن نبين الروابط الوثيقة التي تجمع هذه المحاورات الثلاث . ونحن نرى هنا بوضوح تام كيف يكمل بعضها بعضا ، وكيف تكون مايشبه ثلاثية . ويمكننا أن نتابع خطوة خطوة نمو فكر أفلاطون وأن نبين كيف يكتمل رويدا رويدا . لقد خامرته بلا شك في محاورة بروتاجوراس ، وهي الأولى دون ريب تاريخا ، شكوك حول شرعية النظرية السقراطية ، فأخذ دون أن يكون قد اكتمل عزمه ، يبتعد عن أستاذه . وهو في محاورة مينون ، يذهب إلى أبعد من ذلك ، فهو يتخلى في آن واحد عن فكرة أنه يمكن تعليم الفضيلة ، وعن الصيغة السقراطية التي لا تنفصل عنها ، وهي أن الفضيلة علم . لقد تبين له أن هناك حداً وسطا لم يلمحه سقراط بين العلم والجهل : إن الفضيلة ظن : إن نتيجة محاورة مينون دقيقة وصريحة تماما .

وأفلاطون لا يتخلى عن أي شيء من هذه النظرية في الوقت الذي يكتب فيه المأدبة . ليست الفضيلة طبيعية ، وهي لا تمنح تامة لأحد ، وهي أيضا لا تعلم ، إذا قصدنا بذلك أنه يمكن أن نكسبها الجميع بتعليم مناسب . إن شرطها هو هبة أو فضل إلهي . إن الحب لا ينسل إلا في الجمال ، ولكن التعليم ضروري لإنماء هذه الاستعدادات الطبيعية وإذا ما تعلق الأمر بالفضيله السياسية والشعبية فإن مهمة تكوين هذه العادات التي تكون فضائل ، تقع على عاتق القوانين ، والتعليم الذى تنشئه الدولة ، كما قال ذلك فيما بعد في الجمهورية . وأما إذا تعلق الأمر بالفضيلة السامية أو العلم ، فإن المحاورة المأدبة تصل رغنا كيف يمكننا

إنماؤها . إن هذا التعليم ليس مجردا ونظريا خالصا . فالرغبة فى الخير ، وحب الفضيلة ، وعلى الأخص المثال لا بد منها لمن يريد أن تلقنه الناس . .

ويتعلق بهذا التصور أيضا نظرية التوليد بأسرها . وهذا القول الذى طالما كان سقراط يكرره ، وهو أنه لا يعرف شيئا . وأن أحاديثه لا تهدف إلى شيء إلا إلى إخراج الحقيقة من الأذهان التى تحويها من قبل .

وقد يدهش الناس من أن أفلاطون لم يتردد ، مع تغييره لمذهب أستاذ لم يكن يعرف إلا شيئا واحدا هو الحب . هذا التغيير العميق . بينما كان يعرف هو الكثير من الأشياء الأخرى فى أن يجعل على لسان سقراط هذا نفسه مذهبا يفترض نظرية المثل بأكملها ولا معنى له إلا فى فلسفة لم تخطر قط على بال سقراط . ولكن علاوة على أن ديوتيم هى التى تقوم بالدور كما سبق لنا أن بينا ذلك . فإنه يجب أن نلاحظ أن فكر أفلاطون فى حقيقة الأمر ، وبمعنى ما ، لايختلف عن فكر أستاذه ، فهو يرى مثله أن الفضيلة . على الأقل فى أسمى صورها . علم . وأنه يمكن تعليمها ، وهو ينفصل عنه فقط فى الأسلوب الذى يدرك عليه هذا التعليم ، وبإظهاره أنه لا يقتصر على أحاديث وبراهين . ويجب أيضا أن نضيف أنه إذا لم يكن سقراط عرف بوضوح التعريف الصحيح للفلسفة والحب ؛ فقد لمحه وظنه كما لو كان ذلك بنوع من الغريزة أو الوحى الإلهى : وقد فعل أيضا أكثر من ذلك وأفضل منه . لقد عمل بمقتضاه . فضم المثل إلى القاعدة . وكان فى إمكان أفلاطون شرعا أن ينسب له كل هذه النظرية لأنه كان يجد فى خاتمة المطاف ، فى منهج سقراط وحياته نموذج التعليم الفلسفى الحق .

٣

وتثنى الخطبة السابعة من محاورة المأدبة وهى خطبة ألقبيادس، لا على الحب،

ولكن على سقراط (٢١٤ ، ﻫ) ؛ ويبدو أن ذلك موضوع جديد كل الجدة . ويجب الإقرار من جهة أخرى أن تأملات ديوتيم النظرية الرفيعـــة ، وكلماتها البليغة تكون إزاء الدعابات التى يلقيها ألقبيادس وهو سكران تضادا غريبا ، والانتقال من الأولى إلى الثانية مفاجىء بعض الشيء . ومن حق المطالع أن يحار حينا ؛ إلا أنه يكفيه القليل من الانتباه ليرى أنه إذا كانت اللهجة جديدة تماما فإن الموضوع فى الحقيقة يبقى هو نفسه ، ومن السهل أن نعيد وصل جهل فكر أفلاطون الذى انقطع فى الظاهر .

ويصبح تمجيد الحب تمجيد سقراط ، لأن سقراط فيلسوف حق ولأن الحب الجدير بهذا الاسم لابد أن تلازمه الفلسفة الحق . ويصبح مديح سقراط بدوره دفاعا ، وهذا الدفاع موجه مباشرة ضد أريستوفان وهـــذا ما يبقى علينا أن نتبينه بإيجاز .

لقد بينت خطبة سقراط أن تعريف الحب يرتبط ارتباطا وثيقا بتعريف الفيلسوف الحق . لقد بنيت فى صورة مجردة وعامة مهمته ودوره وهو تعليم الفضيلة ؛ ويدور الأمر الآن حول جعلنا نرى نفس الفيلسوف أثناء العمل، وإذا جاز التعبير ، بلحمه ودمه ، يعيش ويتكلم بين البشر . هناك بين جزئى المحاورة نفس العلاقة القائمة بين المجرد ، وبين النظرية والعمل ، وبين المبدأ والتطبيق . لقد هبط المثـــل الأعلى من السماء ليتحقق على الأرض : وسقراط هو الذى يجسمه . لقد بينوا لنا أنه لا يعرف إلا شيئا واحـدا : هو الحب ، وأنه يصف نفسه بأنه أمين على قوانينه أمانة مدققة . إن مديح سقراط هو إذن أيضا مديح الفيلسوف الحق وتبعـا لذلك نفسه مديح الحب . فموضوع المحاورة يظل إذن ، على الرغم من الظاهر ، هو ذاته .

وسرعان ما يميز المرء فى الصورة التى يرسمها ألقبيادس ، خلال جميع الدعابات

وأ جميع المبالغات التى يركمها حوله : الأساس الجدى وغرض المؤلف الحقيقى .
إن أفلاطون ساهر على تنبيهنا بإلحاح يلفت النظر أنه لا يقول شيئا إلا الحق ، وأنه يتحدى أى مناقضة . يظهر ألقبيادس بدوره وهو يتحدث عن سقراط نفسه نفس الاهتمام بالحق والدقة الذى أظهره سقراط عندما عارض مديح السوفسطائيين المطلق بمديح معتدل تلازمه تحفظات . يقول ألقبيادس : «سأقول الحقيقة إذا سمحت — أى نعم ، بكل تأكيد ! إنى أقبل الحقيقة وأدعوك لأن تقولها:

فأجاب ألقبيادس فورا : — لن أقصر عن قول الحق ! ومع ذلك فهناك ما ينبغى عمله : إذا حدث وقلت شيئا غير صحيح ، فلا تدعنى استمر ، بل قاطعنى كما تشاء ، وقل لى : « إنك هنا تكذب ... » فإنى لن أكذب عن قصد قط » (٢١٤ ، ه) . ويقول بعد ذلك بقليل : « ومن المحتمل ألا يفوت المهتم بالأمر أن يظن أن ذلك بغرض السخرية ؛ كلا ! إن التشبيه يأتى هنا لإظهار الحقيقة لا للسخرية — وإذا لم أكن خائفا من قطعكم بأنى ثمل لوضعت لكم مقسما ... — يجب أن أقول الحق كاملا ، فاسمعوا إلى منتبهين . وأنت ياسقراط ذكذبت دحضتنى . ولكن ابتداء من هنا ما كان فى الإمكان أن تسمعوا أقوالى ، إذا لم يكن من المعروف أولا أنه كما يقال : فى الخمر تكمن الحقيقة ، وهل ينبغى أو لا ينبغى أن نتحدث أيضا عن لسان الأطفال . وثانيا : إن تغطية أحد أعمال سقراط البارزة التى لا مثيل لها هى بالنسبه لمن أخذ يكيل المديح له ظلم واضح فى نظرى ... وفى هذا أيضا لن تزعم ، يا سقراط ، أنى أكذب — وكل ذلك ياسقراط ، لن تقول عنه إنه ليس الحقيقة » . هذه هى الاحتياطات التى يحتاط بها أفلاطون ليرغمنا على أن نأخذ كلمات ألقبيادس مأخذ الجد . وليس فى إمكاننا أن ننكر أمام تأكيداته المتكررة أن نيته كانت أن

رسم صورة صحيحة وأمينة . إن لهذه الصورة قيمة تاريخية .

ويمكننا أن نجد مره أخرى سمة مقابل سمة فى صورة سقراط التى رسمها ألقبيادس جميع سمات الفيلسوف الحق كما سبق تبيينها . أولا يقول سقراط نفسه إن الحب هو الشىء الذى اهتم به دائما الاهتمام الأكبر ، وإنه خضع له دائما . إن ألقبيادس يصوره بطريقة مضحكة على أنه متربص للشبان الجمال ، ويتظاهر سقراط نفسه أنه يعشق أجاتون . ولكن ينبغى أن نلاحظ أولا أن هذا الحب لدى سقراط ، وفقا لأقوال ديوتيم ، ليس موجها لشاب جميل واحد فقط ولكن إلى جميع من يصادف فيهم الجمال ؛ فهو يعشق فى آن واحد ألقبيادس وأجاتون وخرميديس وأوثيذيموس وآخرين كثيرين أيضا خدعهم بنفس الطريقة بتظاهره أنه يعشقهم (٢٢٢ ، ب) وعلاوة على ذلك ، ليس الجمال الجسمى هو ما يتعلق به ولكنه الجمال الأخلاقى : « إعلموا ذلك : ان جمال الآخرين لا يهمه فى شىء ، ولكنه على العكس يحتقره لدرجة لا يمكن تصورها (٢١٦ ، د) . وهذا فعلا ما كانت تقوله ديوتيم : « ثم يرى بعد ذلك أن جمال النفوس أسمى من جمال الأبدان ، لدرجة أنه اذا حدث أن كانت نفس كريمة فى بدن لا نضرة له ، فإنه يكتفى بحب هذه النفس والاهتمام بها وانجاب أحاديث من هذا القبيل ، وكذلك البحث عن أحاديث أخرى تزيد الشباب فضلا (٢١٠ ، حـ) . وأخيرا ، فإن لجميع الأحاديث التى يوجهها الى هؤلاء الشبان . وللأسئلة التى لا تنتهى والتى يلح عليهم بها ، ولما يحيطهم به من ضروب الالتفات دائما هدف واحد بنفسه . أن ينمى فيهم بذور الفضائل التى يحوونها .

من الصحيح أن مثال ألقبيادس يبدو وقد أختير اختيارا بعيدا كل البعد عن التوفيق ليعطينا فكرة رفيعة عن فعالية تعليم سقراط ، ونحن نعرف أن الناس

عدوا أكثر من مرة الأمر جريمة للفيلسوف أنه كون تلميذا من هذ القبيل.
ولكن أفلاطون رأى الصعوبة بوضوح ، ويمكن الاعتقاد أنه لم يختر هذا المثال دون غرض . فهو لا يفوته إطلاقا أن يجعل ألقبيادس نفسه يقول إنه صار إلى ما صار اليه على الرغم من تعليم أستاذه ولأنه لم يخلص له : « ان مارسياس هذا ، على العكس ، قد جعلنى بالتأكيد أكثر من مرة على حالة يبدو لى فيها أنى لن أستطيع أن أعيش الحياة التى أعيشها . وكل ذلك ياسقراط ، لن تقول عنه إنه ليس الحقيقة . وحتى الآن أيضا ؛ أى نعم ، أشعر أنى اذا ما قبلت أن أعيره أذنى ؛ فلن أستطيع المقاومة ... وهو من ناحية أخرى الرجل الوحيد الذى أشعر أمامه بعاطفة لا يتوقع أحد أن تكون لدى ، وهى الشعور بالخجل أمام شخص ما . ولكنى لا أستشعر بالخجل الا أمامه هو ؛ لأنى أشعر فى قرارة نفسى بأنه ليس لدى اعتراض أستطيع أن أقاوم به فعل ما يأمرنى به، فأروح أقنع نفسى مع ذلك ، عندما أنأى عنه ، بما يبديه لى الجمهور من اعتبار. فأنا أتملص إذن من هذا الأستاذ بالهرب ، وعندما يحدث أن ألمحه يتملكنى الخجل لذكر اعترافاتى الماضية . وفى كثير من المرات أيضا كنت أتطلع فى سرور إلى أن أراه قد اختفى من عداد الناس . وإذا ما حدث ذلك ؛ فإننى أعرف يقينا أن ذلك سوف يسبب لى على العكس أشد الحزن لدرجة أنى أعجز فى نهاية الأمر عن معرفة ما يمكن أن يكون عليه إحساس تجاه هذا المخلوق(٢١٦،ب)
إن هدف الرواية التى يصعب فيها تجنب ما ينافى الحشمة التى ينخرط فيها ألقبيادس ، وما يخضع له فضيلة أستاذه من اغراء ومحنة يهدف بجلاء لأن يبين لنا ما ينبغى أن يكون رأينا فى حب سقراط المزعوم للشبان ، وأن ذلك كله لا ينطوى الا على لهو وتهكم سقراطى . وتبين السمات المستمدة من حياة سقراط ، التى تنتهى بها الصورة التى يصورها ألقبيادس ، من مسلكه

فى بوتيديه وديليوم ، أى جميع هذه الأعمال التى تمت على رؤوس الملأ . والتى كان يمكن الجميع أن يراقبوها ، بوضوح . أن سقراط لم يكن يقتصر على الخطب ولكنه كان يعظ بالمثال والعمل . ولا ريب أن سقراط كان له على كل الشباب الذى يحيط به أثر بالغ وألهمه هذا الحماس المشغوف الذى تقدم لنا خطبة ألقبيادس الشاهد البليغ الأمين عليه ، لأنه كان عملياً النموذج الكامل للفضائل التى يعلمها . لقد كان هذا الرجل الذى كان يستطيع ، كما كان ، يقال فيما بعد عن الحكيم الراوقى ، أن يشرب كل إلى ما لا نهاية دون أن يسكر قط ، والذى كان يقدر أن يعارض أشد الشاربين جرأة من أمثال أجاتون وأريستوفان ، والذى كان يعرف أيضاً أشد الناس قناعة فى الشراب وأكثرهم اعتدالا وتحملا واستقلالا عن تقلبات الدهر ، والذى كان فى نفس الوقت أوثق ذكاء وأشده إرهافا وأبلغ رجل سمعه الناس قط يبدو لهم رجلا فائقا فريدا: إن ما كان يتصف به أخيل يمكن أن نجد صورة له عند براسيداس ، وكذلك ما يتصف به بريكليس نجد له صورة فى نستور وفى أنتينور ، ولم يكونا الوحيدين ، فالنسبة للآخرين أيضا يمكن على هذه الوتيرة تكوين صورة لهم . ولكن بالنسبة لما هو عليه هذا الرجل ، وإلى أى درجة هو مضلل فى شخصيته وأحاديثه أيضا ، فإنه من المستحيل أن نجد أحدا يقترب منه ، سواء بحثنا بين رجال اليوم أو بين رجال الماضى . (٢٢١ ، ح)

ولكن تحليل المأدبة لا ينتهى بعد أن يحدد المرء الموضوع ويبين وحدة المحاورة . يبقى بعد ذلك أيضا تفسير الصورة الخاصة التى أضفاها المؤلف عليها ، وعلى وجه الخصوص الطريقة البالغة الابتكار التى عالج بها صورة سقراط . ونحن نتناول هنا مسألة من أشد المسائل التى يثيرها تفسير محاورة المأدبة أهمية : وإذا لم نخطىء فإن أفلاطون قصد هدفا مزدوجا ، فهو فى نفس

الوقت الذى كان يصور فيه صورة سقراط ، أراد أن يعارض بها الصورة الساخرة التى قدمها عنه أريستوفان ، وعليه فإن محاورة المأدبة : فى نفس الوقت الذى نعالج فيه مسألة جليلة من الفلسفة الأخلاقية ، هى رد على مسرحية السحب .

وإنما يجعل أفلاطون أريستوفان يظهر بين مدعوى أجاتون ليبين هـذا الغرض . لقـد سبق أن أشرنا إلى أدلة كثيرة من سوء النية منتشرة فى المحاورة بأسرها . إن الشاعر الهزلى يعامل ، كما هى الحال أيضا من جهة أخرى بالنسبة لجميع خطباء الجزء الأول ، معامله العدو . وبنفس النية تظهر أيضا مرة أخرى فأفلاطون يرينا أريستوفان ، بعد خطبة سقراط على استعداد للرد عليه ولم يمنعه ذلك إلا هجوم القبيادس المفاجىء وهو سكران . وبطريقة مماثلة يسكت ألقبيادس بلا تكلف فى محاورة بروتاغوراس (٣٤٧ ، ب) هيبياس فى اللحظة التى يريد أن يقدم فيها شرحا لاطائل تحته ويؤجل الأمر إلى يوم آخر . أليست هذه طريقة لتذكيرنا بحضور الخصم وللفت نظرنا إليه كما لوكان ذلك من أجل تنبيهنا إلىأن الجواب سيوجه إليه ؟ ففى اللحظة التى يقبل فيها سقراط للجلوس قريبا من أجاتون ، يؤنبه ألقبيادس مداعبا لأنه يؤثر جوار هذا الشاب الجميل على جوار أريستوفان أو أى رجل آخر مشابه له من أهل الفكاهة بالطبع أو بالتطبع (٢١٣ ، حـ) . وإذا ما اعتبر أريسوفان بعد ذلك بقليل (٢١٨ ، أ) مع فيدروس وبوزانياس وأريكسيماخوس وأجاتون ، ضمن أصدقاء الفلسفة ، ممن يكن أن يقال أمامهم مالا يقوله الإنسان أمام الجمهور ، فقـد يكون ذلك فقط لأنه أحـد المدعوين ، إن لم يكن ذلك أيضا سخرية لاذعة . ويمكن أريستوفان أيضا أن يعترف نصيبه من التلميح الذى أطلقه أفلاطون عابرا ، عندما أضاف بعد أن تحدث عن كلام سقراط الذى يدور الأمر فيه انقطاع عن

حدادين وإسكافيين ودباغين وهو يبدو دائما يكرر نفسه فى تعبيراته وأفكاره إلى درجة أنه ليس فى العالم جاهل أو أبله لا يجعل من خطبه موضوعا لسخريته (٢٢١ ، ه) وأخيرا ، تنتهى صورة سقراط بتلميح مباشر ، بشاهد صريح من مسرحية السحب ، سنعود إليه بعد قليل ، ويكفى هو وحـــده لتنبيه الذهن ولإظهار الغرض الجدلى من المحاورة .

وأفلاطون ، كى يصيب خصمه إصابة أفضل يستقر فى مجال الشاعر نفسه ، فهو يستعير منه أسلحته الخاصة ، وهو يقدم بالأسلوب المضحك الدفاع عن سقراط : وكما أنه حاكى ليزياس محاكاة ساخرة فى محاورة فيدروس ، والسوفسطائيين فى الجزء الأول فى المأدبة ، فإنه يشرع الآن نوعا ما بمحاكاة أريستوفان نفسة محاكاة مضحكة .

وهذا بلا ريب مصدر إدخال شخصية ألقبيادس فى المحاورة . وهناك عدة أسباب أمكنها أن تحدو بأفلاطون أن يتخذ من ألقبيادس معبرا عن أفكاره . لقد كان ذلك كما سبق أن رأينا ، يتيح فرصة للرد على خصوم سقراط الذين كانوا يرجعون إليه أخطاء تلميذه ، ولقد كان ذلك أيضا وسيلة لجعل رواية يصعب سردها باحتشام ، وتفاصيل مما يخفيه الناس ، تفيد فى الغاية التى يهدف إليها المؤلف، ولكن لا يمكن احتمالها إلا على لسان ألقبيادس وهو سكران، أمور مقبولة. ولكن ذلك كان على الأخص وسيلة سهلة للرد على أريستوفان فى لهجة المهزلة ولأن يكيل له بكيله . ويعنى الشاعر الفيلسوف من جهة أخرى أن ينبهنا أن أن جميع هـذه الدعابات تخفى معنى جديا . لقد بينا منذ قليل أية احتياطات بها كى لا يدع لمطالعيه مجالا لأى وهم فى هذه النقطة .

ويمكن المرء أن يتأكد بفحصه صورة سقراط فحصا متنبها بأنها مرسومة بحيث تقدم لنا عن الفيلسوف فكرة معارضة على خط مستقيم للفكرة التى تركها

أريستوفان فى ذهن أهل أثينا . وكان من اللازم الإشارة إلى هذه السيما وهذه الهيئة لسقراط اللتين كان أريستوفان وجه إليهما منذ وقت مبكر انتباه أهل أثينا وسخرية الشعراء الهزليين . ولكنه لا يفوت أفلاطون أثناء مقارنة أفلاطون بسيلينا أو مارسياس أن يضيف أنه يشبه هذه التماثيل الصغيرة التى يراها الناس فى مشاغل الفنانين والتى تنطوى فى الداخل تحت مظهر غريب مضحك على أحد الآلهة . وهناك خاصية أخرى فتحت بابا لمكر معاصريه ، إنها غرابة أو ضاعة ، وحالات صمته ، وسكوته لساعات طويلة، وميله إلى الانعزال عن بقية البشر لمتابعة تأملاته متابعه أفضل . ولعل هذه الأمور الغريبة فى أوضاع سقراط هى التى يشير إليها أريستوفان عندما يصوره فى سلة معلقة بين السماء والأرض . لا ينكر أفلاطون هذه الأمور الغريبة ، إنه يرينا إياه على العكس منذ بداية المحاورة يتوقف قبل دخول بيت أجاتون ويستغرق مدة طويلة فى تأملاته . ونجده كذلك فى نهاية الحديث أثناء حصار بوتيدا يظل ساكنا يوما وليلة بأكملها مما أثار الدهشة ، وحتى شيئا من السخط بين رفاقه (٢٢٠ ، د) ولكن إذا كان سقراط ينعزل على هذا النحو عن بقية البشر ، فلم يكن ذلك كما زعم عدوة ، ليهتم بأشياء باطلة أو ليقيس طول قفزة برغوث . إن فكر الفيلسوف يهتم بأجل المسائل ، ويشهد له أفلاطون هذه الشهادة ، وهى أنه لا ينقطع عن بحوثه إلا بعد أن يبلغ إرضاء مطالب عقله (١٧٥ ، د) . أول مايهتم به عندما يعود إلى نفسه بعد التأمل الطويل أمام بوتيدا هو أن يوجه صلاة الشمس ولعل ذلك ردّ على تهمة الإلحاد التى سبقت الإشارة إليها فى مسرحية السحب فلم يكن من بين جميع التهم الموجهة إلى سقراط ماهو أخطر وما هو أشد وقعا فى نفوس قضاته من تهمة إفساد الشباب. وكان يجب الرد على هذه التهمة على وجه الخصوص ، وإلى هذه النقطة أيضا يتجه المجهود الرئيسى لأفلاطون .

ولقد بينا أن الصورة التى رسمها القبيادس تهدف على وجه التحديد إلى التعريف بهـذا التعليم الذى طالما قـدح فيه . إنه يريد أن يرد على التهم أذيعت ضد أستاذه بوقائع وأن يذكر بأعمال تمت على رؤوس الملأ وأمكن جميع أهل أثينا أن يشاهدوها ، وهـــذا هو بلا ريب مصدر العناية التى يلح بها أفلاطون على أهم أحـــداث حياة سقراط . إننا نراه فى حصار بوتيدا فى أوقات عصيبة وأثناء اشتداد الشتاء يتحمـل الحر ، والـــبرد ، والجوع ، والعطش بعزم يعجب به رفاقه دون مقدرتهم على محاكاته فيه . وينقذ أثناء إحدى المعارك حياة ألقبيادس ، وعندما يريد هذا الأخير أن يجعله ينال جائزة الشجاعة التى استحقها بجدارة عظيمة يظهر تجردا لا مثيل له عن الأغراض ويجعل القواد يمنحونها ألقبيادس . ونراه بعد هزيمة ديليوم جنديا من المشاة محملا بالأسلحة الثقيلة يتقدم هادئا وسط الهاربين الذين يلاحقهم العدو إنه يظهر الحزم ولا يدع بموقفه هذا فى نفس أعدائه الرغبـة فى مهاجمتـه ، إنه ، كما هى حالة فى أثينا يسـير متعاليا يلقى بنظرات جانبية (٢٢١ ، ب) . إنها تعبيرات اريستوفان نفسها فى مسرحية السحب (بيت ٢٦١) . إن الإشارة هنا واضحة ، إنها هجوم مباشر وضربة صائبة . يتعلق الأمر بلا ريب بأحـد هـذه التفاصيل المألوفة أو أحد هذه الملامح فى الوجهة التى يبرع الشعراء الهزليون فى أن يلمحوها بخفة والتى تنطبع بسهولة فى أذهان الجماهير . لقد كان الناس يعيبون على سقراط مشيته وحركات عينيه ، ويلجأ أفلاطون أيضا إلى هذا التذكار الشعبى ؛ ولـكن من أجل أن نفسره تفسـيراً بمعنى يختلف تمام الاختـلاف . إننا بعيـدون عن الشخصية المضحكة بغرابتها التى تعرضها علينا مسرحية السحب تضيع وقتهـا فى سرد أقوال البلهاء أمام شبان ضعاف العقل . إننا أمام مواطن باسل يقوم بواجبه بشجاعة . هذا هو مفسد الشباب ، وهـذا هو الرجـل الذى كان الناس يتهمونه

بتحويل الشبان عن الحياة العامة وعن واجباتهم كجند .

وهكذا قصد صاحب محاورة المأدبة هدفا مزدوجا . لقد عرف الحب كما يفهمه ، واستكمالا لتعريفه ، عرف رسالة الفيلسوف الحق ورسم صورة سقراط، ثم قابل بين الصورة الصحيحة لأستاذه والصور المضحكة التى صور بها ، لا سيما للصورة التى صورها أريستوفان . لقد ثار لسقراط بتعريف الناس به ، وصار مديح الحب مديحا لسقراط ، وتحول مديح سقراط تحولا طبيعيا إلى دفاع . وبذلك ترتبط أيضا محاورة المأدبة التى بينا علاقتها بمحاورة بروتاغوراس ومحاورة مينون بمحاورة الدفاع عن سقراط التى تكون نوعا ما تكملة لها . فبعد المتهمين القانونيين يأتى دور من أتوا على المسرح بإشارة الهجوم . وإذا ما كان أفلاطون يريد أن يدافع عن ذكر أستاذه . لم يكن يستطيع الاكتفاء بمعارضة تأكيدات بتأكيدات ، أو دعابات بدعابات . إن الطريقة الوحيدة التى تليق به كانت أن يغوص إلى كنه الأمور ، وأن يبين الحقيقة الواقعية كما هى وأن ينظر من أجل ذلك فى أصل المبادىء الفلسفية . وهو لم يكن يمكنه أن يفهمنا دور سقراط الحقيقى وأن يرسم لنا صورة جديرة به إلا بالرجوع الى أصل المسألة أى بتعريف رسالة الفيلسوف . ونفهم من جهة أخرى أن أفلاطون وجد نفسه مدفوعا ، وهو يعالج مسألة جليلة من الفلسفة الأخلاقية ، وهى بالذات المسألة التى لدينا الدليل على أنها كثيرا ما كانت تثار حوله ، وهى معرفة اذا كان فى الإمكان تعليم الفضيلة ، لأن يبين كيف يجب على الفيلسوف أن يفهم مهمته . ولم يكن بين هذه النقطة ورسم صورة صادقة لأستاذه إلا خطوة واحدة، وسيجد فى نفس الوقت الفرصة مواتية ليستسلم لمزاجه الذى يميل للجدل وأن يرد على الخصوم وهو يملأ لهم الكيل الضربات التى تلقاها أستاذه . لقد عرف ،

بفن مرهف ، وسهولة ومرونة كانت عبقرية من قبيل عبقريته قادرة عليهما ، أن يسعى إلى غرضين مختلفين تمام الاختلاف دون الخلط بينهما ، وأن يمزج بمهارة أشد الوسائل اختلافا ، وأن ينتقل بدون جهد من أسمى بلاغة إلى القريحة المضحكة الأشد بريقا والأشد لذعا .

ويكتشف جومبرتز Gomberz هو أيضا ، وهو ينهى التحليل الرقيق الذى قدمه للمأدبة نية دفاع ، ولكنه يرى أن هدف أفلاطون بخاصة أن يرد على رسالة بوليقراطس النقدية (مفكرو اليونان ، ريمون ص ، ٤١١) . وهو يشير أيضا إلى التصوف الغزلى الخاص بأفلاطون ويضيف : « إننا نتجرأ ، وإن كان ذلك بتردد ، أن نخطو خطوة أخرى وأن نبين الموضوع الرئيسى لهذا الحب الذى جرد من المادية للبشر . ونريد التحدث عن ديون الذى خصه أفلاطون بكلام كتب على قبره يتسم اتساما تاما بذكر عاطفة مضطرمة . ولم يقتصر أفلاطون الذى كان تجاوز الخامسة والثلاثين ، عندما قابل بسرقسطة هذا الأمير الذى لم يعد غلاما صغيرا ، بل كان ، على وجه الدقة كما تأثر بذلك ديوتيم ، شابا يناهز العشرين ، ويتساوى فيه جمال الجسم والموهبة العقلية ، على التفلسف . لقد رسم أيضا بالاتفاق معه مشروعات تجديد سياسى واجتماعى وأمل تحقيقها بمساعدته » (نفس المصدر ص ٤١٢) . إن هذه الشروح بارعة ، ومحتملة ، ولعلها صحيحة . ومن الأكيد ، من جهة أخرى ، إنه لا ينبغى فى موضوع من هذا القبيل أن يطمع الإنسان فى يقين كامل ومع ذلك ، أعترف أنه يصعب على غاية الصعوبة أن آخذ مأخذ الجد التام غزل سقراط ، حتى وإن لطفه لفظ صوفى . ويبدو فعلا أن هناك فى الاستعارات التى يجد فيها سقراط متعة قليلا من الرمزية وسخرية تلعب بمعنى الألفاظ . هذا هو على الأقل رأى القبيادس الذى أكده مرتين بلا ورب (٢١٦ ، د ؛ ٢٢٢ ، ب)

وإذا ما كنا بين فرض وآخر ، فلعل للفرض المعروض هنا أيضا قيمته ؛ فهو يبدو محققا بالنصوص ، ويتفق بما فيه الكفاية مع محاورات أفلاطون الأخرى ولعله لا ينبو عن بقية المذهب ، وهو يمتاز بأنه يبين مظهرا جديدا من طبع أفلاطون ، وأن يبين صورة كثيرا ما تنسى من عبقريته البالغة فى تنوعها وثرائها وهى : « إنه من شأن الرجل نفسه أن يؤلف الملهاة والمأساة » .

التاسوعة الثالثة من تاسوعات أفلاطين فى الحب الالهى

نقدم للقارىء ترجمة للتاسوعة الثالثة من تاسوعات أفلوطين التى يشرح فيها على طريقته مأدبة أفلاطون أو أسطورة وميلاد ايروس. وهو النص الوحيد فى التراث اليونانى الذى عنى بمائدة أفلاطون - وهو يمثل مرحلة فى تطور الحب الأفلاطونى . وبينما كان موضوع الحب لدى أفلاطون أسطوريا من ناحية وذا مسحة شبه صوفية من ناحية أخرى . فقد أصبح عنصرا ميتافيزيقيا لدى مدرسة الاسكندرية .

وقد أخذنا الترجمة عن النص الفرنسى (ترجمة ماريو منييه)

هل ايروس إله أو جنى أو هوى للنفس ؟ أم هل هو بالأحرى إله فى مظهر من مظاهره ، وجنى فى آخر ، وهوى فى غيره ؟ وفى نهاية الأمر ما هو فى كل مظهر من هذه المظاهر ؟ هذا هو ما يحسن فحصه ونحن نستخبر آراء الناس وأفكار الفلاسفة فى هذا الموضوع . إن أفلاطون الإلهى هو الذى سيستوقفنا بصورة خاصة . لأنه كثيرا ما كتب عن ايروس ، وأطال الكتابة عنه ، وهو لا يؤكد فقط أن ايروس هوى فطرى فى النفوس. ولكنه يقول أيضا إن ايروس جنى ويتناول أصله بالبحث ويخبرنا كيف ومن أين ولد. ولا يجهل أحد جهلا تاما فيما يخص ايروس الهوى. إن هذا الهوى الذى نعتبره علة ايروس يولد فى النفوس التى تتشوق لأن تتحد بشىء ما جميل .

ولا يجهل أحد أيضا أن هذا الشوق يكون تارة لدى الحكماء المرتبطين بالجمال تمام الارتباط وأنه أحيانا يبعث على القيام بأعمال يحمر لها المرء خجلا. فما هو مبدأ الهوى فى كل من الحالتين.هذا هو الأمر الذى من المناسب منذ الآن أن نفحصه فلسفيا .

لن يعطى - فيما أرى - مبدأ خاطئا لهذا الهوى من يعين له كعلة الرغبة والمعرفة التى تتملكها نفوسنا تملكا أوليا عن الشىء الجميل والتطابق الذى يربطها به والشعور الغريزى بهذا التطابق. فالقبيح فى الواقع مخالف للطبيعة ولله. إنه بتأمل الشىء الجميل وبالنظر الى ماهو معين وما هو فى نسق الخير تخلق الطبيعة وعلى العكس، ان اللامعين قبيح وينتمى الى نسق مضاد. وبالتالى تدين الطبيعة بتكوينها للخير، ومن ثم للجمال. ولكن عندما يفتن الانسان شىء وعندما يحس بصلة تربط بينه وبين هذا الشىء فإنه يصير معه شيئا واحدا كما لو كان صورته الخاصة. وإذا ماخطر فى ذهن الانسان استبعاد هذا المبدأ استحال علينا أن نفسر بطريقة أخرى أصل علة هذا الهوى وأن نتفلسف حتى أيضا على الايروسات الذى لا تتوق الا الى اتحاد جسمى. ان هذه الأنواع من الايروسات فى الواقع تتوق لأن تخلق فى الجمال لأنه من الخلف أن يدعى أن الطبيعة التى تتوق لخلق أشياء جميلة، تتوق لأن تولدها فى القبيح. ولكنه يكفى من يساقون الى الإنسال فى هذه الدنيا أن يتملكوا ما هو جميل فيها. وهو فقط الجمال الملازم للصور والأجسام، مادام الجمال الأول الذى يبعث فيهم. ومع ذلك فان حب الجمال الدنيوى ليس فيهم. أما الرجال الذين سموا على الجمال الدنيوى الى تذكر الجمال الأول، فإنهم لا يرضون بحب جمال هذه الدنيا الا على أنه صورة من الآخرة اما الذين لا يسمون الى هذا التذكر، لأنهم يجهلون علة هذا الهوى فإنهم يعتبرون هذا الجمال الدنيوى الجمال الحق، فإذا كانوا معتدلين فإن اتحادهم معه لا خطيئة فيه. ولكن سقوط المفرطين فى الفسق خطيئة. وعلى العكس كل من أولع بالجمال بحب عفيف لا يحب الا الجمال وحده، سواء أكان هذا التذكر لديه أو لم يكن. ومن جهة اخرى فإن كل من يقرن بهذا الهوى الرغبة فى الخلود

التي تقتضيها طبيعتنا الفانيـة فإنه يبحث عن الجمال فى دوام وأبدية التوالد . وبسيره وفقـا للطبيعة يلد وينسل فى الجميل . إنه يلد فى الأبدى وينسل فى الجميل بسبب الملاءمة التى بينه وبين الجميل ، فالطبيعة الأبدية فى الواقع مرتبطة بالجمال . وهى جميلة فى الأصل وكل ما يصدر عنها جميل .

وإذن فإن من لم يرغب فى الانسال يكتفى بذاته بامتلاك الجميل . أما من يتوق على العـكس لأن ينسل فإنه بلا ريب يريد أن يلد الجميـل ولـكنه يريد ذلك عن عوز ، لأنه لا يرى نفسه مالكا بذاته لجمال كاف ، وهـو يأمل أن يتجمل بأن يلد فى الجميـــل . أما الذين يريدون أن يلدوا ولادة غير شرعية ومنافية للطبيعة ، فلديهم بلا ريب مبـادئهم التى تسير وفقـا للطبيعـة . ولـكنهم يضلون وينزلقون ويسقطون ، ويبقون صرعى على الطريق ، لأنهم يجهلون الى أين يقودهم ايروس وإلى إين تتجـه رغبـة التـولد وما الاستعمال الذى يجب أن تستعمل فيه صورة الجمال ، وما هو الجمال نفسه . وعلى هذا ، فإن الذين يحبـون الأجسام الجميلة ولـكن لا لبغية الاتحاد معها ، يحبونها لأنها جميلة . ومن يحبـون النساء ويرغبون فى الاتحاد معهن يحبون الجمال والخلود . وهؤلاء وأولئـك معتدلون على ألا ينحرفوا عن هـذا الهدف . ولـكن البعض أفضـل من البعض الآخر . فالبعض يكرم جمال هـذه الدنيا ويكتفى به ، أما الآخرون وهم الذين يتذكرون الجمال الأول ولا يحتقرون جمال هـــذا العالم ، فإنهم يعجبـون منـه ولـكنهم لا يعتبرونه إلا معلولا وحركة للجمال الكلى . وكل هـؤلاء يحبون الجمـال دون أن يلزمهم أن يحمروا خجلا . ولـكن هناك آخرون يسقطون فى القبيـــح وهم يبحثون عن الجمال فـكثيرا ما تقـود الرغبة فى الخير إلى السقوط فى الشر . هذه هى حالة ايروس معتبراً كهوى للنفس .

٢ — ولنتحدث الآن عن ايروس عندما يعتبره إلها لا الرجال فحسب ولكن أيضا علماء اللاهوت [١] وأفلاطون (نفسه) فى مواطن كثيرة يقول لنا هذا الفيلسوف إن إيروس بن أفروديت وأن نصيبه هو أن يكون ملك الأولاد الملاح ، ويسمو بالنفوس نحو الجمال السماوى ويقوى الغريزة التى تدفعها إليه . ويجب علينا أن نتفلسف خاصة فى هذا الموضوع وأن نفحص ما يعلمه أفلاطون فى المأدبة حيث يقول إن بينيا وبوروس هما اللذان ولدا ايروس لا أفروديت فى نفس يوم ميلاد أفروديت . ويبدو إذن أن اتساق حديثنا يستدعى أن نتكلم أيضا عن أفروديت — سواء أكان ايروس ولد منها أو ظهر فقط معها سنبحث أولا ماهى أفروديت ؟ وسنرى فيما بعد ما إذا كان إيروس ولد منها أو معها وسنبحث أخيرا كيف يتفق أن تكون أفروديت فى نفس الوقت أم ايروس ومعاصرة له . نقول أولا إن هناك أفروديتين إحداهما أفروديت السماوية ابنة أورانوس والأخرى وهى أفروديت السوقية إبنة زيوس وديونيه [٢] تسيطر على الزيجات فى هذه الدنيا والأولى لا أم لها وهى أرفع من الزواج إذ لازواج فى السماء ، وهى تدعى أفروديت السماوية، لأنها ولدت من كرونوس أى من العقل(٣) فمن الضرورى إذن أن تكون أشد النفوس الوهية ما دامت ولدت مباشرة ونقية من العقل المحض ، وما دامت تسكن هناك

---

١ — هؤلاء اللاهوتيون هم الأورفيون

٢ — إن ديونيه إبنة المحيط رمز التدفق الدائم للكائنات .

٣ — وفقا لمحاورة كراتيلوس ؛ كرونوس هو فى آن واحد مصدر الإلهة ونقاء العقل . أما أوروتوس أبو كرونوس فقد سمى على هذا الوجه لأنه يتأمل الأشياء العليا. إن أفلاطون يوحد بين اورانوس وكرونوس

فى السماء . وهى لا تريد ولا تقدر أن تنحنى نحو هذه الدنيا إذ أنه من طبيعتها أنها لا تقدر أن تهبط إلى الأسفل . إنها جوهر مفارق وماهية لا تشارك المادة فى شىء، وإنما يقال لنا إنها بلا أم للتعبير عن كل ذلك . ويجب علينا ـ عن حق ـ أن ننظر إليها بالأحرى كإله لا كجن إذ أنها نقية بلا مزاج وباقية فى ذاتها .

فما يتولد من العقل هو نفسه نقى فى الواقع بذاته ،وبه قوة أشد بسبب قربه نفسه من العقل وشوقه اليه فيه فقط ، وثباته إنمـــا ينشأ عن مولد نبيل أولده ويكفى للاحتفاظ به فى أعلى . والنفس المتعلقة على هذا الوجه بالعقل لا يمكنها إذن أن تنحط أكثر مما يمكن للشمس أن تنفصل عن الضوء الذى تبعثه حولها والذى يعود اليها .

ولما كانت أفروديت السماوية قد تعلقت بكرونوس أوإذا شئتم بأورانوس أبو كرونوس فقد وجهت فكرها نحوه وعاشت فى اتصال معه واحبته وولدت من حبه ايروس . وبعد ذلك تأملت ايروس. وأصبح نشاط رؤيتهـــا ماهية وجوهرا. إن الأم وولدها الجميل يتأملان أورانوس الذى من طبيعته أن يتعلق دائما بجمال جديد ، وأن يصبح فى الحب جوهراً متوسطا بين المحب والمحبوب ، فايروس فى الواقع هو العين الذى تتيح للعاشق أن يرى محبوبه . إنه يسبق العاشق وقبل أن يهبه قدرة الرؤية عن طريق عضوها الخاص يكون هو نفسه قد امتلأ بالمنظر الذى يحث على تأمله . هو أول من يرى دون أن يرى مع ذلك كالعاشق الذى يثبت فيه موضوع الرؤية لأنه لا يتمتـــع إلا عبـــورا بمنظر جميل .

٣ — لا يليق إذن ألا نعتقد أن ايروس ماهية وجوهر أدنى بلا شك من الجوهر الذى يفيض منه ولكنه موجود مع ذلك فى نفس الوقت.

إن هذه النفس ، فى الواقع (أفروديت) ولدت من نشاط أعلى منها ، جوهر حى فائض عن جوهر الموجودات وعن تأملها وهى تجد فى هذا الجوهر الأول الموضوع القوى لتأملها ، وهى تتأمل هذه الماهية على أنها ملكها الخاص. وهى تغتبط لهذا التأمل. وهذه الرؤية هى على نحو بحيث أن الشىء المرئى لايقتصر على أن يتأمل تأملا عابرا . ولكن هذه الرؤية بما تمنحه من لذة وبما تتطلبه من مجهود وبما لها من قوة تخلق هى نفسها شيئا يليق بها وبالمنظر الذى الذى تتمتع به . وعلى هذا إذن يولد ايروس من النشاط الثابت الذى يبذل فى تأمل الموضوع ومن ذات فيض الموضوع المتأمل : إنه عين ممتلئة بما ترى ورؤية متحدة بالصورة المكونة . ومن المحتمل أن ايروس[1] يسمى بايروس لأنه يولد من الرؤية . إن إيروس حتى عندما يعتبر على أنه هوى يكون رغبته عن هذا التأمل لأن ما هو ماهية سابق على ما ليس بماهية . ومع ذلك فعلى الرغم من أنه يقال إن قوام الهوى هو الحب وعلى الرغم من أن ايروس يكون هذا الهوى من هذا التأمل فإن إيروس الهوى لايمكن أن يعتبر ايروس بمعنى مطلق .هكذا هو إيروس إبن هذه النفس التى فى عل . وهو نفسه يتأمل الأعلى لأنه الزميل المولود من هذه النفس وبهذه

---

١ — يعرض أفلاطون فى محاورة كراتيل اشتقاقا آخر لكلمه ايروس فقد قال فيه « إن الحب يدعى ايروس لأن أصل مجراه ليس فيمن يحس به ولكنه يأتى من الخارج داخلا عن طريق العينين » راجع كراتيل ترجمة كوزان ص — ٢٤

النفس يجد متعة فى تأمل الآلهة . ولكن عندما تؤكد أن هذه النفس التى هى الأولى فى نشر النور فى السماء مفارقة للمادة، فثبت أيضا أن ايروس ابنها مفارق لها أيضا لأننا نعتقد أن هذه النفس سماوية على أكمل وجه ونحن نعتقد أنه مفارق للمادة على نفس الصورة التى يحل بها فينا (النفس) مع كونه متميزا عنا . إن إيروس هذا لايمكن أن يكون إلا حيث تكون هذه النفس طاهرة فقط . ولكن لما كان من الضرورى أن يوجد تحت النفس السماوية «نفس العالم» [1] كان من المحتم أيضا أن يكون هناك إيروس آخر . إن ايروس هذا هو عين هذه النفس الكونية ويولد من توقها. إن افروديت هذه المنتمية إلى هذا العالم ليست النفس البحتة ولا النفس المطلقة . لقد أولدت أيروس (السوقى) ليشرف معها على زيجات هذه الدنيا وبقدر مايحس ايروس بهذا الشوق للأشياء العليابقدر مايحث الشباب عليها. وهو يسمو بالنفس التى يتحد بهابقدر مايمكنها أن تصل اليه من تذكر ما هو أعلى . فكل نفس فى الواقع تتوق إلى الخير حتى التى لا تخلو من مزيج ، أو التى تولد من نفس من هذا القبيل، لأن كل نفس مرتبطة بالنفس السماوية وتابعة لها .

٤ — فى إمكاننا من ثم أن نبحث ما إذا كانت كل نفس تحوى فى ماهيتها

---

(١) يقول أفلوطين التاسوعه الثانية الكتاب ١٧ و ١٨ هناك نفسان : النفس الكلية ، النفس العليا أو القوة الرئيسية للنفس وهى التى تتلقى الصور من العقل أو المثل الأزلية والنفس الدنيا أو القوة الطبيعية الملونة التى تنقل هذه الصور إلى المادة بتشكيلها بالأسباب البذرية أو المبادىء التى تتوق إلى تحقيق الماهية فى المادة ونفس التميز يوجد بالنسبة للنفس البشرية — وهما ليسا مع ذلك ماهيتين مختلفتين وأنهما وظيفتان مختلفان لماهية واحدة أو أقنوم .

راجع التاسوعة الأولى الكتاب الاول ٨ ، ١٢ والتاسوعة الرابعة ١٣ ، ١٤

وجوهرها ايروس من هذا القبيل ؟ فما دام لنفس العالم ايروس منقـــدح فى جوهرها فلم لا يكون لنفسنا أيضا ايروس منقدح فى جوهرها .

وأخيرا لم كان ايروس هذا المنقدح فى نفس كل فرد هو الجنى الذى ينظر اليه على أنه متعلق بكل فرد [1] فهو الذى يوحى لـكل نفس الرغبات التى من طبيعتهـا أن تعانيها وتـكون كل نفس وفقا لطبيعتها ايروس يتلاءم مع كرامتها وجوهرها ـــ وللنفس الـكلية الايروس الكلى ؛ ولـكل نفس خاصة ايروس خاص . ولـكن لما كانت كل نفس خاصة ترتبط بالنفس الكلية ، ولمـا لم تـكن مفارقة ولـكن محتواة فيهـا ، ولمـا كانت كل هذه النفوس لاتـكون الا نفسا واحدة فكل ايروس خاص داخل فى الايروس الكلى . ومن جهة أخرى إن كل ايروس خاص متحد بنفس خاصة كما أن ايروس الكلى متحد بالنفس الـكلية .

وايروس هذا الملازم للكل هو بأكمله تماما فى كل مكان فى العـــالم انه يتحول من واحد الى متعدد . وهو يظهر فى الـكل فى كل مكان يروق له فيه ذلك ويتجلى ممثلا باجزائه الخاصة أو فى مجلى إذا ناسبه ذلك .

فيجب إذن أن نوافق على أنه فى العالم الهات كثيرات يدعين أفروديت هن ـ لما كن ولدن مع ايروس ـ جنيات الكل ، وهن صادرات عن أفروديت الكلية التى تخضع لها جميع الالهات الخاصات اللائى يطلق عليهن اسم أفروديت مـــع

---

(١) ان جنى كل رجل وفقا لأفلوطين وهو جزء من نفسه مادامت النفس هى كل شىء هو القوة الأعلى مباشرة من القوة التى يمارسها . انه بتعبير آخر المثل الأعلى أو جملة الأشواق التى ينـــوى كل إنسان أن يحققها فى حياته المباشرة والانسان بنوع الحيـــاة التى يفضلها يختار حياته ولـكن هذا الاختيار لايبين الا بطريقة رمزية الاستعدادات والارادة الحيوية التى خلقها كل رجل لنفسه فى حالاته السابقة . راجع التاسوعة الثالثة الـكتاب الرابع .

جميع الايروسات الخاصة بهن، وينتج عن هذا إذن أن النفس الكلية هى أم ايروس، ولكن اذا كانت افروديت هى هذه النفس فإن ايروس اذن عمل هذه النفس التى تتشوق للخير ويجب أن ينظر الى الايروس الذى يقود كل نفس نحو جوهر الخير على أنه إله هـــذه النفس السامية التى توحد دائما بين كل نفس والخير . اما ايروس المنتمى الى النفس الكونية ، والذى لايخلو من مزاج فهو جنى .

٥ ـ ولكن ماهو هذا الجنى وما هى على وجه العموم طبيعة الجن وهى الطبيعة التى يتحدث عنها أفلاطون فى المأدبه ؟ أقول ماهى طبيعـــة هؤلاء الجن الآخرين وماهى طبيعـة ايروس الذى ولدته بينياوبوروس بن ميتيس فى نفس يوم ميلاد أفروديت ؟

ويمكننا أمام من يرون أن مايسميه أفلاطـون إيروس هو الكون[1] والذين لايسلمون أن أيروس شيء ما من العالم وأنه ولد فيه أن نعارض رأيهم بعدد من الحجج المضادة. أولا يقول أفلاطون عن العالم إنه إله سعيد وانه يكفى نفسه بنفسه . ولكن أفلاطون لايقر قط أن أيروس اله وأنه يكفى نفسه بنفسه فهو يسميه كائنا معوزا دائما . ثم انه من الضرورى مادام العالم مكونا من جسم ومن نفس وما دامت أفروديت هى نفس العالم أن تكون هذه الالاهة الجزء الموجه من ايروس،أو إذا اعتبر العالم نفس العالم ـ كما يعتبر الإنسان نفس الإنسان فإن ايروس هو أفروديت نفسها .

فإذا كان ايروس ، وهو جنى العالم فلم إذن لايكون الجن الآخرون أيضا هم العالم، ولهم كما هو جلى نفس الجوهر ويكون العالم فى هذه الحالة تركيبا من

---

(١) لقد قال بالرأى الذى يعارضة أفلوطين هنا فلوطرخس فى رسالته عن ايزيس وأوزيريس .

الجن . فكيف يمكن إذن أن يقال عن العالم ما يقوله أفلاطون عن إيروس إنه ملك الأطفال الملاح ؟ ويقول أفلاطون أيضا إن إيروس بلا سرير ولا حذاء ولا مأوى وأنا أقول كيف نوفق بين كل هذه الأوصاف بلا صعوبة وبلا تنافر !

٦ ـ ولكن ما الذى يجب أن يقال عن طبيعة ايروس وتكوينه ؟ من الجلى أنه يجب أن نشرح ماهى والدته بينيا وماهو والده بوروس وأن نبين كيف أن مكونين من هذا النوع يناسبانه ومن الجلى أنه ينبغى أيضا أن نبين أن مكونين مثلهما يناسبان الجن الآخرين .

مادام كل الجن من حيث هم جن يجب أن يكون لهم جوهر مماثل اللهم إلا إذا لم يكن بينهم شيء مشترك غير الاسم وحده . لنر أولا كيف يختلف الآلهة عن الجن . وعلى الرغم من أننا كثيرا ماقلنا إن الجن آلهة ، فإننا نعتبرهم نوعا مختلفا تماما .

ونحن نؤكد ونرى أن الآلهة لا يتأثرون ؟ ولكننا نرى من جهة أخرى أنه فى إمكان الجن أن يعانوا أنواع الهوى ونحن نعتقد أنهم أزليون قد جعلوا تحت الآلهة وفى نهاية الأمر هم قريبون منا ويحتلون الوسط بين الآلهة والبشر (١) . ولكن مادام الجن على هذه الحال فلم لم يظلوا غير قابلين للتأثر ولم انحطوا نحو طبيعة أدنى ؟

---

(١) عن الجن ، راجع فورفوريوس عن الاسرار ، ورساله في الامتناع عن اللحوم «الكتاب الثانى ص ٣٧ وما بعدها » .

هذا ما يجب علينا فحصه . وسنبحث أيضا عما إذا كان هناك أى جنى فى العالم المعقول وإذا لم يكن هناك جن إلا فى هذه الدنيا وحدها وإذا لم يوجد الله إلا فى العالم المعقول . أولا هناك آلهة فى هذه الدنيا ، والكون ، كما اعتدنا أن نقول ، إله من الدرجة الثالثة لأن كل كائن بين الأرض والقمر إله .

ومن الأفضل أن نعتقد أنه ليس هناك أى جنى فى العالم المعقول ؛ ولكن إذا جعلنا فيه الجنى المطلق، وجب حينئذ أن ننظر إليه على أنه إله . ويجب على العكس فى العالم المحسوس أن تسمى جميع الآلهة الكائنة بين الأرض والقمر والمرئية آلهة من الدرجة الثانية ، فهم قد وضعوا بعد آلهة العالم المعقول ـ وهم متعلقون بهم ـ كما يتعلق الضوء بالكوكب . فما هم إذن أولئك الجن . . ؟ أهم بالنسبة لكل نفس أثر النفس التى هبطت إلى العالم ؟ ولم هبطت إلى العالم لأن كل نفس طاهرة تلد الله، ونحن نسمى إلها الايروس الملازم لهذه النفس . ولكن لا يكون من بين الجن ايروسات إلا من يولدون من مبدأ الرغبة فى الجمال والخير الذى يتوفر فى كل نفس . وكل من النفوس التى فى هذا العالم تلد إيروسا من هـــذا النوع . أما الجن الآخرون فإنهم يولدون من القوى الأخرى للنفس الكلية لمنفعة الكل . إنهم يكملون وينسقون كل شىء فى سبيل الكل .

فقد كان فى الواقع على النفس الكلية أن تسد حاجات الكون بولادة قوة الجن النافعين للكل والذين هم نفسه. ولنفحص الآن كيف يسهم الجن ... وكيف أن هـــذه المادة ليست جسمية ، وإلا لكانوا حينئذ حيوانات حاسة ، وعلى الرغم من أنهم يضمون إلى أنفسهم أجساما هوائيـــة أو نارية ، فلابد

أن لهم مع ذلك طبيعة فى الأصل مختلفة، ليمكنهم أن يتحدوا هكذا بهذه الأجسام. فما كان نقيا تمام النقاء لا يمكنه فى الواقع أن يتحد مباشرة بجسم على الرغم من أن كثيرا من الفلاسفة رأوا أن ماهية الجن من حيث هو جن هو أن يستمر مرتبطا مع جسم هوائى أو نارى [١] ولكن لم تتحد اذن ماهية كل جنى بجسم، بينما جوهر الآلهة خالص، إذا لم يكن هناك فى حالتهم أى سبب ينتج عنه هذا المزج ؟ ماهو إذن هذا السبب ؟ يجب - كى نعثر عليه - أن نوافق على أن هناك مادة معقولة كى يمكن لما يشارك فيها أن يتحد لهذا السبب بالمادة المحسوسة [٢] .

٧ - ولهذا السبب قال أفلاطون فى عرض روايته لمولد ايروس إن بوروس سكر من الرحيق ، لأن النبيذ لم يكن وجد بعد . ومعنى ذلك أن أيروس ولد قبل العالم المحسوس. وأمكن لينيا تبعا لذلك أن تشارك فى الطبيعة المعقولة لاعلى أنها صورة أو طيف صادر عن هذه الطبيعة المعقولة ولكنها اقتربت من هذه الطبيعة التى فى عل واتحدت معها مدفوعة بهيئة وجودها وحالة عدم تعينها. ففى الواقع إن للنفس فى ذاتها شيئا من عدم التعين قبل أن تبلغ الخير وهى تشعر به شعورا مبهما ، وتكون عنه صورة غير دقيقة وغير محددة تلد جوهرا يروس.

وهكذا إذن لما كان العقل يتحد هنا بغير الناطق ، أى بشوق غير معين وماهية غير متميزة ، فإن ما يولد من هذا الاتحاد ليس بكامل ولا بكاف ، إنه شىء ناقص لأنه يولد من شوق غير معين ومن سبب غير كاف. أما العقل الذى يولد

---

(١) راجع فرفوريوس ، المصدر المذكور ، وأفلاطون فى محاورة أبينوميس .

(٢) فيما يخص هذه المادة المعقولة راجع التاسوعة الثانية الكتاب الرابع .

على هذا النحو (ايروس)[1] فهو ليس بنقى لأنه يحوى فى ذاته رغبة غير معينة وغير عاقلة وغير محددة،وهو لن يرضى قط ما دام يحوى فى ذاته طبيعة اللاتعين وهو خاضع للنفس التى هى مبدأه المكون . إنه مزيج مكون فى عقل لايبقى فى ذاته . ولكنه يختلط هكذا باللاتعين . وعلى أية حال ليس العقل هو الذى يمتزج هكذا باللاتعين ولكن فيضه. إن ايروس إذن شبيه بالذباب الضخم . فهو معوز فى طبيعته ويظل معوزا مهما كان ما يناله . ولا يمكنه أن يشبع، لأن كائنا مكونا على هذاالوجه ليس لديه أى شىء يقتضيه . فلا يمكن فى الواقع أن يشبع حقا إلا من يمكنه أن يبلغ التمام بأمر من طبيعته الخاصة . أما الذى يدفعه عوزه الفطرى الى الشوق . فهو وإن شبع لحظة فما من شىء مع ذلك يستطيع أن يكبحه أو يوقفه وايروس صاحب جنى أيضا بسبب عوزه ذاته، وهو إنما نال بسهولة تلبية حاجات اشواقه من ذات طبيعة العقل الذى فيه. ومن الصحيح أن يعتقد المرء أيضا أن جميع الجن مشابهون لايروس ويأتون من مكونين من هذا القبيل . فكل واحد منهم يعزم فى الواقع على شىء ويحتال من أجل الحصول عليه. ويوجه شوقه نحو هذه الغاية وعلى هذا الوجه يمت بصلة قرابة إلى ايروس. وهم مثله أيضا لايمكنهم أن يشبعوا إذ أنهم يطمعون دائما بخير ماجزئى وينتج عن ذلك أن الرجال الصالحين فى هذه الدنيا يحوزون إيروس الخير المطلق والحقيقىلا إيروس هذا الخير الجزئى

---

(١) تنتج العقول فى رأى أفلوطين الطبيعة التواقةإلىالصورة أى التميز ويشمل العقل الكلى عقول جميع الكائنات التى تسهم فى اتساق الكل . راجع : رافيسونافيرون مقال فى متيافيزيقا أرسطو الجزء الأول ص ١٥٦ — ١٥٩

أو ذاك . أما من كانوا تحت سلطـان جن آخرين فيحكمهم الجنى الذى يستولى عليهم فعلا والذى اكتسبته لهم أعمالهم . ويحركهم الجنى الخاص الذى اختاروه وفقا للانسجام الخاص الذى تخلقه فيهم نفس الكل الفعالة ومن يرغبون فى الشر مدفوعين بميول شريرة فطرية يعوقون جميع ايروسات نفسهم كما يعوقون العقل السوى الفطرى فيهم بأراء خاطئة مضافة مرة أخرى . وعلى ذلك فان الايروسات الذين تضعهم الطبيعة فينا والمطابقة للطبيعـة ملاح . إن الذين ينتمون إلى الجزء الأدنى من النفس هم أدنى كرامة وقوة والذين ينتمون للجزء الاسمى يكونون اسمى وهم لازمون للنفس. أما الايروسات المنافية للطبيعة فإنهم اهواء نفوس هوت. وليس فيهم شيء من الماهية ولا من الجوهرية ،انهم لا يصدرون عن النفس ولكنهم يبقون برذيلة نفس تكونهم وفقا لاستعداداتها وعاداتها وفى الواقع ربما كان من المناسب أن نوافق على أن الخيرات الحقيقية التى فى حيازة النفس بعملها وفقا لطبيعة هذه النفس المطبقة على أشياء متعينة تكون عموما ماهية حقيقية، وأن الخيرات الأخرى التى لا يلدها عمل النفس ذاته ماهى إلا أنواع من الهوى. واذا ما كانت التعقلات الفاسدة لا تحوى الماهيات. فإن التعقلات الحقيقية فعلا والازلية والمعينة تحوى فى آن واحـد العمل العقلى والمعقول والوجود وليس فقط الوجود المطلق . لكن أيضا الوجود الجزئى لكل معقول حقيقى والعقل فى كل مثال خاص ـ وكذلك فى كل منا على حالة محضة التعقل والمعقول ولكننا لا نحوزها متساوية ومتلاحقة ومطلقة . ولهذا السبب لدينا إيروس الاشياء المطلقة . فغاية تعقلاتنا هى المطلق . وإذا ما تصورنا شيئا خاصا فذاك يكون عرضا ، إذ أننا إذا ما فهمنا أن مثلثا ما يساوى زاويتين قائمتين فذلك لاننا ننظر فى الخواص المطلقة للمثلث .

٨ ـ واخيرا من يكون بوروس هذا الذى يكتب أفلاطون عنه أن زيوس دخل

حديقته ؟ وما هى هذه الحديقة ؟ لقد سبق أن قلنا إن أفروديت هى نفس الكل وإن بوروس هو عقل كل شىء .

فما الذى يجب أن يفهم من زيوس وحديقته ؟ لا يمكن أن يكون زيوس هنا هو نفس روح العالم ، ما دمنا قد افترضنا أيضا أن افروديت هى هذه الروح ويجب أن نعتبر زيوس هنا الاله الذى يسميه أفلاطون فى فيدروس [1] « الرئيس الكبير » وفى مكان آخر على ما أظن الاله الثالث وهو يزيد فكره توضيحا فى فيلابوس [2] حيث يقول إن لزيوس « نفسا ملكية وعقلا ملكيا . فاذا كان إذن زيوس عقلا كبيرا ونفسا كبيرة فلابد أن يدخل فى نسق العلل. ويجب أن تعين له أفضل منزلة ، منزلة التعقل ما دام سببا وعلة ملكية وموجهة. وتحتل افروديت الصادرة عنه والتى تعيش منه ومعه منزلة النفس فهى تمثل ما هو جميل وبراق ونقى ورقيق فى نفس الكل هذه ولهذا السبب تسمى أفروديت. فاذا ما صدقنا فى الواقع أن الآلهة ذكور من حيث التعقل واذا ما قلنا إنهم أناث من حيث نفوسهم ؛ ومن جهة أخرى إذا ماكانت نفس ما تلزم كل عقل ففى امكاننا أن نستنتج أن أفروديت هى نفس زيوس ذاتها ورأينا هنا يطابق رأى علماء اللاهوت والكهان الذين يوحدون بين افروديت وهيرا ويسمون نجم افروديت السماوى هيرا [3] .

---

(١) راجع أفلاطون : محاورة فيدروس الجزء السادس ص ٤٩ ترجمة كوزان .

(٢) راجع أفلاطون : محاورة فيلابوس الجزء الثانى ص ٣٤٧ ترجمة كوزان .

(٣) علماء اللاهوت هؤلاء هم الأورفيون فيما يخص نجم أفروديت ونجم هيرا . راجع تيموس دى لوكرس De anima mundi جـ ١ ص ٤٠ طبعة ديدو Dido .

٩ - ولما كان بوروس إذن سبب الأشياء الموجودة فى العقل والمعقول ، وأنا أتكلم عن العقل الذى يتدفق ويتوضح بشكل ما ، يتعلق بالروح ويوجد فيها. فما يتضمنه العقل فى ذاته لا يفيض فى الواقع من مبدأ أجنبى ويأتى سكر بوروس من ثراء أجنبي. فما هى إذن الماهية التى تسكر بوروس بالرحيق ؟ إنه العقل الذى يفيض من مبدأ أسمى نحو مبدأ أدنى . إن النفس تتلقاه من العقل عندما يقال رمزيا إن أفروديت تظهر وأن الرحيق يسيل إلى حديقة زيوس إن هذه الحديقة هى كل رونق وكل عظمة ثراء العقل ، ويصدر هذا الرونق من عقل زيوس ، وتصدر هذه العظمة عن ألوان الجمال التى يصبها العقل فى النفس.

ومايمكن إذن أن تكون حديقة زيوس هذه إذا لم تكن ضروب عظمة وجمال هذا الإله ؟ ومايمكن أيضا أن تكون إذن ألوان جمال وغنى زيوس إذا لم تكن العقول التى تصدر عنه ؟ ومن بين الأسماء التى تطلق على هذه العقول اسم بوروس لكى تدل فى آن واحد على وفرة وثروة ألوان الجمال المتجلية فما الرحيق إذن فى الواقع بالنسبة للآلهة إن لم يكن ما يتلقاه كل منهم ؟ ولكن العقل يتلقى من بصيرته المبدأ الذى دونه . إن العقل يتشبع بذاته ولا يسكر إذ هو لايجوز شيئا أجنبيا عنه والعقل على العكس يولده التعقل . ولما كان هذا العقل دون التعقل ولا يوجد بذاته ولكنه يوجد فى آخر فقد روى أن هذا العقل ينام فى حديقة زيوس وأنه نام فيها فى نفس الوقت الذى يروى أن أفروديت عدت فى عداد الجواهر . يجب على الأساطير لتكون جديرة بهذه الاسم أن تقسم ما تحكى من حيث الزمن وأن تفصل أشياء كثيرة بين بعضها والبعض من الأشياء التى توجد فى نفس الوقت ولكن التى تفصل بينها وظائفها وقواها. ولهذا السبب تذكر فيها تكوينات

لم تولد قط [1] ويفرق فيها بين الأشياء توجد فى آن واحد ولكن الأساطير بعد أن تعلمنا طبقا لما قد نستنتجه من مغزاها تترك للذهن الذى يريد منها مهمة جمع وربط ما فصلت بينه وها هو ذا تركيبنا إن إفروديت هى النفس التى توجد مع العقل وتدوم بالعقل وهى تتلقى منه العقول التى تملأها وبجمل جمالها بجمالات هذه العقول وهى تمتلىء امتلاءا شديدا بوفرتها بحيث تتيح لنا أن نرى فيها العظمة المتنوعة بجميع ألوان الجمال هذا هو حال أفروديت بالنسبة للكل وإن جميع العقول التى تستمر فى النفس هى بوروس أو وفرة الرحيق الذى يتدفق فى السماء من هذه العقول السماوية [2] وضروب عظمتها التى تبرق فى النفس وفى الحياة هى حديقة زيوس وينام بوروس فى هذه الحديقة لأن ما له من امتلاء يثقله ولما كانت الحياة تبرق دائما ولما كانت دائما فى الكائنات فإن أفلاطون يقول إن الآلهة يقيمون وليمة لأن هذه الغبطة من نصيبهم دائما ، فلابد إذن أن يوجد إيروس ضرورة منذ توجد النفس الأزلية وأن يدين بمولده إلى شوق النفس التى تتوق إلى الأفضل ، إلى الخير يسهم فى العوز لأنه يريد أن يقضى حاجته ولكن مع ذلك ليس بجردا من الوفرة ما دام يبحث عما يحس أنه يعوزه فما كان بجردا تماما من الخير لن يبحث فى الواقع قط عن الخير وقد قيل ان إيروس هو ابن بينيا وبوروس ليعنى بذلك أن فقر العقول وشوقها وتذكرها هى التى تتحد بالعقل جميعا فى النفس وتولد هذه الفاعلية المتجهة نحو الخير الذى

---

(١) إشارة إلى محاورة تيموس التى يروى فيها أفلاطون قصة تكوين العالم الذى لم يبدأ قط وفقا لأفلاطون ــ راجع محاورة تيموس ترجمة هنرى مارتان Henri Marten

(٢) يقول أفلاطون فى موطن آخر « إن النفس إنما تطير حبا وتسرى فى غبطة تبلغ بها أقصى أمانيها عندما يسكرها الرحيق ومن الأفضل لها حينئذ أن تستسلم لهذا السكر من أن تظل أكثر تعقلا » التاسوعة الثالثة ، الكتاب السابع ، ٣٥ .

تدعوه إيروس إن أمه بينيا لأن الشوق ملك دائما للفقر ولكن بينيا هى المادة هى الفقر الكامل وعدم التعيين ذاته فى التشوق إلى الخير هو الذى يجعل الشوق من حيث هو يشتاق يقوم دور المادة فالذى يشتاق إلى الخير فى الواقع لا عليه أن يتوفر فيه لا صورة ولا عقل لأن الصورة لا تستهدف إلا ذاتها تحوى فى نفسها استمرارها الذاتى ومنذ اللحظة التى تتشوق فيها لأن تتلقى يكون مادة لنسبة للكائن الذى تتشوق للتلقى منه وهكذا فإن إيروس كائن يسهم فى المادة ومن حيث أنه يعوزه الخير وأنه يتشوق إلى هذا الخير منذ مولدى فإنه جنى للنفس

أثر المأدبة

ونظرية الحب فى المسيحية

بقلم

الأستاذ الدكتور الأب

جورج شحاته قنواتى

محاورة «المأدبة» ونظرية الحب فى المسيحية

مقدمة

١ - أهمية أفلاطون فى التراث المسيحى .

٢ - المأدبة ونظرية الحب عند أفلاطون .

٣ - منهج البحث .

القسم الأول - الأفلاطونية كما عرفها الغرب المسيحى

١ - أفلاطون والتيارات الأفلاطونية

٢ - افلاطونية أفلاطون عند آباء الكنيسة .

٣ - نقل الأفلاطونية إلى القرون الوسطى :

ا - كتب أفلاطون .

ب - مؤلفون وشراح ذوو نزعة أفلاطونية .

ج - أوغسطين - ديونيسيوس - جون سكوت اريجينا .

د - المصادر العربية .

١ - كتاب الخير المحض De Causis

٢ - اثولوجيا ارسطو .

٣ - هل عرف الغرب ، فى العهد الوسيط ، رسالة العشق لابن سينا ؟

٤ - الأفلاطونية فى عهد النهضة : اكاديميا فلورنسا ومارسيل فيسان Marsile Ficin

٥ - المدرسة الأفلوطونية فى جامعة كمبردج Combridge Platonists

القسم الثانى ـ نظرية الحب فى المسيحية من الوجهة التاريخية

الباب الاول ـ تعليم الكتاب المقدس

ا ـ بعض تحقيقات فيلولوجية .

ب ـ المحبة فى الانجيل .

ج ـ المحبة عند القديس بولس

د ـ المحبة عند القديس يوحنا .

الباب الثانى ـ نظرية الحب عند الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين

القسم الثالث ـ التعليل الفلسفى للحب عند توما الاكوينى وتلاميذه

الباب الأول ـ النزوع .

الباب الثانى ـ الحب الحسى .

الباب الثالث ـ الحب الروحى .

الباب الرابع ـ خواص الحب الروحى .

١) موضوعيته .

٢) حقيقته أى استقامته .

٣) نزاهته .

المراجع :

مقدمة :

توجد لوحة كبيرة فى قاعة كنيسة السكستين فى الفاتيكان لرافائيل ، وهى تمثل « مدرسة أثينا » . وفى وسط اللوحة يجلس شخص وسيم الوجه ممسكا بيده كتاب « طيماوس » ويشـــير باليد الأخرى إلى السماء ، وكأنه يريد أن يقود تلاميذه بتعاليمه إلى السعادة الأبدية . هذا الرجل صاحب طيماوس هو أفلاطون.

ومما لا شك فيه أن أفلاطون ـ أو بتعبير أدق الأفلاطونية المحدثة . التى كان هو مصدر نشوئها وروحها ، ـ قد كان لها صدى كبير عند الكتاب المسيحيين من آباء الكنيسة ولاهوتيى العهد الوسيط .

وفى البحث الذى نقدمه هنا نريد أن نتتبع هذه الآثار منـذ نشأة المسيحية حتى نضوج الفكر الفلسفى واللاهوتى المسيحى وتبلوره فى المذاهب المرتبطة الأجزاء ، المحكمة التركيب ، لكبار المفكرين من أمثال توما الأكوينى وزملائه فى القرن الثالث عشر فإذا عبرنا القرون الوسطى حتى نبلغ القرن السادس عشر ، عصر النهضة الغربية ، فسنجد فيها إنتعاشاً جديداً للأكاديمية Académie فى فلورانسا ، وفلاسفة مثل مارسيل فيسان Marsile Ficin . وفى انجلترا أفلاطونيو كمبردج يشيدون بأفلاطون ويفسرون « المأدبة » . وحتى فى القرن السابع عشر يمكننا أن نتتبع « بين رجلين من أكثر رجال الدين شهرة ، حواراً حاداً ، قوامه « الحب الالهى المحض » والحياة الروحية السامية [1] .

ويجدر بنا فى مستهل هذا البحث أن نحدده ، ونشير إلى المنهج الذى سنسير

---

(١) هما المطران فينيلون (Fénélon) والمطران بوسويه (Bossuet)
أنظر فيما بعد مشكلة « الحب المحض »

عليه . من المعروف أن موضوع « المأدبة » هو حوار يدور حول الحب وطبيعته . وسيجد القارىء فى غير هذا الموضع ملخصاً وتحليلا للأدبة نفسها ولكن أريد هنا أن أشير إلى أنه يوجد فى هذا الحوار الشهير جزءان مختلفان تمام الاختلاف يحوى الجزء الأول أحاديث تدور بين خمسة اشخاص يحاول كل منهم أن يصف ماهية الحب من وجهة نظره . ولا يخفى على القارىء ، ما كان عليه المجتمع اليونانى فى تلك الأزمنة من أخلاق ، أقل ما يقال فيها أنها تخالف كل الاختلاف المعايير الأدبية التى جاءت بها الأديان العالمية الكبرى . وإن الدفاع عن الحب الجنسى المنحرف الذى نجده مثلا على لسان بوزانياس فى المأدبة ليمجه بقوة وغضب عقل وذوق كل مفكر تشبع بتعاليم المسيح وهى تحث فى هذا الميدان على الطهارة والعفة وعلى التزام سنة الله : فقد خلق الرجل والمرأة ليكملا ويؤسسا ، فى إطار زواج شرعى مقدس ، عائلة يسودها الحب المتبادل والشركة فى الحياة .

ولذا نفهم بسهولة أن هذا الجانب ليس هو الذى استرعى اهتمام المفكرين المسيحيين . بل القسم الثانى الذى يحوى أفكار سقراط وديوتيمس ، المنصبة على طريق التسامى التدريجى من حب الجمال الحسى إلى حب الجمال الروحى حتى الوصول إلى الخير المحض الذى هو الله .

ولقد أثرت محاورات أخرى لأفلاطون مثل « طيماوس » أو « فيدون » تأثيراً مباشراً تثبته ما ورد منها من نصوص عديدة فى مؤلفات المفكرين المسيحيين ، إلا أن « المأدبة » لم تظفر بهذا النصيب [1] . ولذا فضلنا أن

---

(١) فاذا نظرنا مثلا فى كتاب الآب دانيلو (Daniélou)

Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles Paris, Desclée, 1961

لم نجد فيه أى نص مأخوذ من « المأدبة »

نعالج موضوعنا من زاوية أخرى . فمن المعلوم أن مذهب أفلاطون ، وبوجه عام الأفلاطونية المحدثة ، تتصف ببعض سمات خاصة ، ومواقف أساسية ، من بينها الدور الذى يقوم به الحب للوصول إلى العالم الأعلى والى المعرفة السامية والاتصال بالله . فرأينا أن نركز بحثنا فى هذه النقطة بالذات ، مستندين من ناحيه على مذهب أفلاطون فى شتى مؤلفاته ومن جهة أخرى على التعاليم المسيحية كما وردت فى الانجيل وكما صبها فى قالب فلسفى مفكرو المسيحية .

وقد قسمنا هذا البحث على الوجه الآتى :

سنبحث فى القسم الأول كيف عرف الغرب المسيحى الأفلاطونية وكيف وصلت إليه وأى ثوب ارتدت . ثم نصف فى القسم الثانى مذهب الحب فى المسيحية من الوجهة التاريخية مبتدئين بالكتاب المقدس ثم عند مشاهير فلاسفة المسيحية . ونخصص القسم الثالث للدراسة الفلسفية التحليلية لماهية الحب فى مختلف أنواعه كما قام بها توما الأكوينى ومدرسته .

القسم الأول ـ الافلاطونية كما عرفها الغرب المسيحي :

١ ـ افلاطون والتيارات الأفلاطونية

أشرنا فيما سبق إلى أنه يجب أن نميز ، عند ما نبحث فى أثر أفلاطون فى المسيحية ، بين آراء أفلاطون نفسه وآراء الأفلاطونيين الذين كان يطلق عليهم فى القرون الوسطى اسم Platonici . فعند ما يقول القديس يوستينوس أنه يئس من تعاليم الفلاسفة فأراد أن ينضم إلى مدرسة « أفلاطون » وعندما نقرأ ما يقوله يوسوبيوس ، أو القديس أوغسطين ، أو القديس توما الأكوينى ، عن آراء « الأفلاطونيين » ، يمكننا أن نتحقق بسهولة أن الأفلاطونية التى يتكلمون عنها لا تنطبق تماما على أفلاطونية محاورات أفلاطون . ومرد ذلك أن مذهب أفلاطون قد تشعب بعد وفاة منشئه واصطبغ بألوان مختلفة على مر الزمان فلا نجده هو هو عند فيلون الاسكندرى أو فلوطرخوس أو جابوس ، أو ألبينيوس ، أو مكسيموس الصورى ، أو أفلوطين ، أو فورفوريوس الصورى، أو برقلس . ولذا لابد لنا أن نميز فيما يلى بين أفلاطون وبين المذاهب المختلفة للافلاطونية . فننظر إلى أفلاطونية أفلاطون ثم إلى أفلاطونية خلفائه .

٢ ـ افلاطونية افلاطون كما عرفها آباء الكنيسة :

لم ينتبه مفكرو المسيحية ، وشأنهم فى ذلك شأن معاصريهم من المفكرين ، إلى الترتيب الزمنى لمحاورات أفلاطون فقد كان اهتمامهم موجها إلى ما كانت تحويه من آراء دينية يستطيعون اقتباسها للتعمق فى عقائدهم والدفاع عنها كما كان موجها إلى الفلسفة ومذهب المثل والجدل الصاعد ومشكلة الله وصلاته بالعالم وحياة الروح والأخلاق ومصير الانسان .

١ – النظرة الأفلاطونية للفلسفة

لقد ذهب أفلاطون إلى أن الفلاسفة الحقيقيين « هم الذين يحبون الحقيقة ويطلبونها لكى يشاهدوها » (جمهورية ، ٥ ، ٥٠٥ X ٤ د) . فهم يبحثون عنها ، مدفوعين بأقوى الشوق ، لأنهم أدركوا أن السعادة تتحقق بالحصول على الحقيقة. فليست مهمة الفلسفة أن تعطى للانسان ما كان السفسطائيون يبشرون ويلوحون به ، بل هي قبل كل شيء علم ونظام حياة . ليست هي مجرد تفكير نظرى ولكنها تنصب على سلوك الانسان لكى تهديه فى نور « يقينى ؟ » . فالفلسفة انتقال من ظلام إلى نور ، هى هداية ، وانها صعود (أنظر جمهورية ، ٧ ، ٥٢١ ح) واذا كانت الفلسفه تبغى إسعاد الانسان فيجب أن يطلبها بكل قواه وهذا ما يردده أوغسطين متأثراً بالفكرة الأفلاطونية فيقول : « إنك لا ترى الحق إلا إذا دخلت بنفسك كلها إلى الفلسفة » "Ipsum verum non videbis nisi in philosophiam totus intraveris." وكثيراً ما ردد آباء الكنيسة هذه العبارة التى رددت فى فيدون : « إنه محرم على الدنس أن يمس ما هو طاهر » (٦٧ ب)

وقد تعود الكتاب المسيحيون أن ينظروا إلى الفلسفة باعتبار أنها الطريق إلى السعادة الأبدية . ففى نظر يوستينوس ليست الفلسفة إلا التطبيق الحقيقى للمسيحية . ويؤكد كلمنت الاسكندرى أن « الفلسفة هى ملكوت السماء » . ويقرر غريغوريوس النيسوى وأغسطين أن الفلسفة هى الحياة المسيحية بالفعل.

ومن السهل أن نجد فى مؤلفات أفلاطون ، بخاصة الأخيرة منها مثل السوفسطائى ، وفيلابوس ، وطيماوس ، والنواميس . الإقرار بأن الفلسفة هى أسمى نشاط للنفس ، بخاصة عندما تتجه نحو العالم الآخر . ولكن عندما يقوله أوغسطين فى « مدينة الله » : « لم يشك أفلاطون بأن الفلسفة هي محبة الله » ، فلا ينطبق كلامه إلا على الأفلاطونية الحديثة .

٥ ـ المثل والجدل الصاعد

ومن مذهب أفلاطون الخاص بعالم المثل وبالطريق الذى يؤدى إليه وهو الجدل الصاعد ، استخلص المسيحيون المأملون إلى الأفلاطونية عدة حقائق :

ا ـ إن هناك عالما يفوق الحواس الذى يتمثل بعالمنا المتغير . فيقول كليمان الاسكندرى (وسيقوله أيضاً بعده اوريجنيوس ويوسبيوس القيصرى) « أن الفلسفة الوثنية تعرف هى أيضاً هذين العالمين : العالم الذى يدركه العقل، والعالم الذى تلمسه الحواس . الأول هو عالم المثل ، والثانى صورة منه »(1) .

ب ـ إنه يوجد قرابة بيننا وبين هذا العالم غير المرئى وهذا يجعلنا نوقن أن رغبتنا فى الوصول إليه ليست ضرباً من الوهم أو الكذب . ولكن لكى يكلل النجاح مساعينا يجب حتما أن نستعد له بتطهير يلعب الحب فيه دوراً مهماً. ولعل أفلاطون هنا أقل تأثيراً من أفلوطين الذى جمع منهجياً الآراء المبعثرة فى فيدون والمأدبة وفيدروس وتيتياتوس .

و ـ المنهج الجدلى (الذى تأثر فيما بعد بالرواقية) وطريقة التحليل التى تظن أنها تصل إلى تركيب الأشياء الأساسى ، وقد ذهب بعض المفكرين إلى ضرب من الواقعية (réalisme) التى تتصور أن درجات التجرد المنطقى هى نفس درجات الوجود العينى . فيعتقدون أن تحليل المعانى التى يكونها ذهننا تطابق الحقيقة وأحوالها . وإننا لنجده هنا فى خلفاء أفلاطون ، اوريجنيوس ، والآباء الكبادوسيين ، وديونيسيوس الأيروباجى ، وجون سكوت اريجينا ، وقد استمر هذا التيار فيما بعد عندما احتدت المناقشات حول الكليات عند الواقعيين المتطرفين وبعدهم عند ديكارت ومالبرانش واسبينوزا وليبنز .

---

(1) Stromates, V, Patr. Gr., t. 9 col. 137 AB

٣ ـ الله

لقد اعتقد أنصار أفلاطون المسيحيون أن الله، فى نظره، هو العقل الذى يدبر العالم ويحفظه، والذى يجعل الأجزاء لمصلحة الكل (النواميس ٩٠٣ ج) فيقبلون أولية المعقول والنظرة الغائية للعالم.

ويتسم الوجود الالهى بالقدم وهو الخير الأول والجمال الأول والمطمح الأسمى للارادة، والنموذج الأول للمثل التى يحويها جميعاً. هو علة نموذجية تحتذى وهى علة غائية تحب وتطلب. وقد اعتقد أفلاطون اعتقاداً عميقاً أن هناك بعض حقائق خاصة بالله يمكن إثباتها بطريقة منطقية حاسمة وأن إنكار هذه الحقائق له نتائج وخيمة على المجتمع. واذا كان يخول للقضاء حق معاقبة الذين ينفون وجود الله لأنهم يخربون النظام الاجتماعى.

وقد قبل كل هذه الآراء مفكرو المسيحية، كما أقروا ـ مقتفين أفلاطون ـ بأن الله طيب وأنه شمس العالم غير المرئى الذى يعطى للآراء معقوليتها وبالتالى وجودها وللذهن قوة إدراكه. ولا يمكننا أن نراه لا لأنه غامض بل لشـــدة بهائه. وقد ذهب يوستينوس وكليمان وغريغوروس النازيانزى إلى أن الله فائق على كل موجود لفرط سموه.

٤ ـ علاقة العالم بالله

إن العالم الحسى خاضع للتغير، وبالتالى فهو حادث، وله علة هى الصـــانع الالهى (Démiurge). وقبل أن يؤثر فى المادة، كانت هذه المادة بدون نظام، من غير مقادير «مثل ما يكون عليه كل ما ليس لله وجود فيه». وفى هذا العماء المتخبط أدخل الله نظاماً بواسطة المثل والأعداد، واضعاً العقل فى النفس، والنفس فى الجسد مما أدى إلى كل يتسم بالكمال والحسن. وخلق النظام الفوضى

(أنظر طيماوس ٣٠ ا ـ ب) .

ومهما يكن من استعمال التصوير الميثولوجى للتخلف فالذى يبرز بوضوح فى فلسفة أفلاطون هو التضاد بين الحتمية والنظام ، بين المادة والعقل أو هـذه الثنائية التى تقسم الوجود إلى عالمين متضادين متنازعين .

وقد أحب أباء الكنيسة أن يقاربوا بين الأرض المعدومة الصورة والعارية التى يتكلم عنها الكتاب المقدس ، و « الحاضنة » التى يذكرها أفلاطون فى طيماوس . غير أن سفر التكوين يذكر أن للعالم مبدأ ، وهذا شىء لا يقول به أفلاطون ، إذ صانعه يدبر ولكنه لا يخلق .

وقد راق بعض الآباء هـذا التفكير ، فيقول القديس يوستينوس أن أفلاطون عندما يذكر أن الله نظم المادة المعدومة الصورة ، وصنع العالم ، إنما يردد كلام موسى النبى فى مستهل سفر التكوين . ويذهب إلى نفس الرأى كليمان الاسكندرى فيقول : « عندما يتكلم أفلاطون ، فى طيماوس ، عن صانع هـذا العالم وأبيه لا يقرر أن العالم ابتدأ فحسب ، بل إنه يصدر من الله كابن له : الله أباه بمعنى أنه أتى من الله وجده وصنع من لاشىء »[١] ولكن لم يفت بعض المفكرين أن يذكروا أن الله كما يصفه أفلاطون ، ليس بخالق . بل مجرد منظم . وقد ذهب بعض الهراطقة ، وهو مارسيون Marcion الى أن الصانع ، فى مذهب أفلاطون ، أدنى شأناً من الله نفسه ومضاد له .

وقد كان لهذه الآراء أثر فى تطرف بعضهم فجعلوا للخلق وسطاء بين الله والعالم الأمر الذى وضع أفلاطون فى موقع المتهم فلقبوه بأبى الهرطقة » .

---

(١) Stromates, V, XIV, Patr. Gr. t. 9 col. 136 AB

٥ ـ النفس

يسود التفكير الأفلاطوني ، أن الذهن الانساني ، بواسطة ملكاته العليا ، يتصل بالله . ويصف أفلاطون بصورة خلابة رغبة الانسان فى الوصول الى عالم أعلى . وقد لفت نظر اللاهوتيين الأولين نص مثل الذى ورد فى طيماوس ، الذى يقول ، عندما يصف النفس العاقلة « إن الله وهبها لكل منا كجنى إلهى » (طيماوس ٩٠ ا) . وأنها ترفعنا فوق العالم بموجب صلتها بالسماء لأننا لسنا نباتاً أرضياً بل سماوياً .

وقد قبل كليمان المبدأ الأفلاطونى القائل بأن الشبيه يطلب الشبيه . فإذا طلب من الانسان أن يعرف الله فهذا لأنه نبات سماوى [١] . ويقول غريغوريوس النازيانزى : « لما كانت النفس فيضاً الهيا أتانا من العلى (إنى اعتقد ما يقوله الحكماء فى هذا الصدد) فللنفس بأجمعها ، أو على الأقل للقسم المسيطر عليه ورائدها العقل ، فعل واحد هو طبيعى لها : الصعود والاتصال بالله » [٢] .

وبالرغم من أن فى هذه الآراء نزعة إلى الخلط بين المستوى الانسانى والمستوى الفائق للطبيعة ، لم يتأثر الآباء الأولون إلا بنزعتها الدينية ، وبوعدها بالخلود وبالمعونة التى تمد بها الانسان فى نضاله ضد الشهوات وبحثه عن الله . فالنفس على الرغم من اتصالها بجزئها العلوى إلا أنها مع ذلك تحيي الجسد ، كما أن نفس العالم هى مصدر كل حركة فى العالم .

ويقسم أفلاطون النفس إلى عقل خالد (nous, logos Iogistikon) وهو رائد النفس (فيدروس ٢٤٧ جـ) وإلى جزئين آخرين ، غير خالدين ، وأقرب إلى

---

(١) Protreptiqus, X, Patr. Gr. t 8 col. 216 A

(٢) Carm. theol. sect. I: poema moralia X, Patr. Gr. t. 37 col. 685 vers 59-65

حال الأشياء المادية وهما الغضب والشهوة . وقبل أن تحي الجسد ، كانت الروح متصلة بالمثل المعقولة وهذا هو مصدر نزعتها نحو العلم . والحصول على العلم هو « التذكر » . وهذا يتطلب الوجود السابق . وقد قبل هذه الآراء الذى تتميز بها الأفلاطونية عدة فرق غنوصية وقد مزجها أوريجنيوس وتلاميذه بمذهب الخلق. وقد تلقاها نمزيوس (Némésius) ، وديديم (Didyme) ، وايفاجر (Evagre)، وبرودانس (Prudence) ، وقد زاد على ذلك بريسيليانوس (Priscillien) أن العقول ليست مخلوقة بل تفيض من الوجود الإلهى . وقد أبدى لهـــا اهتماما أوغسطين وبروتيموس (Jérôme) فى أول حياته الفكرية ، على الأقل فيما يتصل بروح آدم . وقد ابتدأ أغسطين بقبول نظرية « التذكر » ثم رفضها .

وقد تقبل أوريجينوس قسمة النفس ثلاثة أقسام وبنى عليها تأويله للكتاب المقدس : كما أن الانسان مكون من جسد ونفس وروح يجب أن نميز فى كلام الله النص الحرفى والنفس والروح . ولذا يستطيع كل امرىء « أن يجـد قوته فيهـا حسب درجة كماله » [1] . وبالرغم ان اوريجينوس يدعى أنه أخـذ هــــذا التقسيم من القديس بولس ، تدل أراؤه فى النوس (Nous) والبسيكى (Psuké) على أنه تعرض لتأثيرات أخرى .

وقد يميل غريغوريوس النازيانزى وغريغوريوس النيسوى الى نفس التقسيم للنفس ، ولكن نبذها الأخير صراحة لأنها تؤدى إلى الهرطقة . وفعلا لأن هذه النظرية تضعف من وحدة المركب الانسانى ، ذهب بعض مفكرى المسيحية الى أن الطبيعة الالهية تستطيع أن تحـل محـل العقل عنـد المسـيح ، بدون أن نخل بوحدته . وهذه كانت هرطقة الأبوليناريسم (Apollinarisme)

(١) De princip, IV, Patr. Gr. t. 11, col. 365 A.

وقد أخذ على الأوريجينية أيضا نتيجة أخرى . لما كانت النفس متصلة بالجسد اتصالا غير جوهرى ، يستطيع العنصر الأساسى منها أن يتركها إما للصعود إلى حالته الأولى (مما يجعل رؤية الله ممكنة) أو للنزول فى أجساد الحيوانات .

٦ - المصير الانسانى

إن القرابة التى تربط النفس بالحقائق المعقولة تحتم خلود النفس . فلم يشك بهذه البتة ، آباء الكنيسة ظنا منهم أنها عقيدة أفلاطون . وهى فى نظرهم عقيدة توجه موقفنا من الحياة ومن الموت . ويتخذ الفيلسوف الحق الإلهى وما يسلم من الظن مسرحاً وغذاءاً، إذ أنه متأكد أن نفسه بعد حياتها الحاضرة ستذهب نحو ما يقاربها ويناسبها فتتخلص من الشقاء الانسانى (فيدون ٨٤ ا - ب) ولذا لا تخاف من الموت بل تنظر إليه بطمأنينة ويكون شغلها الشاغل أن تمهد نفسها بالتخلى من الدنيويات .

إن الهروب من العالم يمثل الحكيم بالله ، وهذا التمثيل يتحقق بكون الانسان يصبح عادلا وقدسيا ، (تيتياتوس ١٧٦ ب) هذا هو السلوك الذى يجعل الانسان محبوبا فى نظره ولا يستطيع الانسان أبداً أن يتخلص من هذا السنة ، حتى ولو كنت صغيراً لدرجة أنك تنفذ إلى أعماق الأرض ، أو كنت كبيراً لدرجة أنك تصعد إلى السماء (نواميس ، ١٠ ، ١٩٠٥) وقد أشار يوزيبيوس إلى أن هذا التصريح قريب من المزمور ١٣٨ .

يجب إذا ، وبقدر المستطاع ، أن يتحد الانسان ، بواسطة العدل ، بما هو غير مرئى ، إلهى . خالد وحكيم (أنظر فيدون ٨١ ا) . هذه هى سنة التطور الأخلاقى وسبيل السعادة ، وتتجه إليه النفس المتعطشة للعلم والعدل والطهارة لأنها لا تستطيع أن تبقى أسيرة للآراء المضطربة والتعدد بل حثها شوقها إلى

الصعود فلا تقف إلا حيثما تتصل بالطبيعة التى لا تتغير بواسطة جزئها القريب منها . فهى تقترب من هذه الطبيعة الخالدة وتمتزج بهـا : فتؤكد العقل والحقيقة ، فتعيش حقاً وتجد هناك غذاءها الحقيقى . عندئذ تهدأ الأهواء ، لا قبل (أنظر الجمهورية ، ٦ ، ٤٩٠ ب ، المأدبة ٢١١ د - ٢١٢ ﺟ) . وعندئذ تتلاشى الضلالات والرعب ويزول الحب الوحشى وتمضى النفس وقتها بصحبة الآلهة (فيدون ٨١ ا) .

أما النفس التى عاشت فى الرذيلة فستجد مصيراً يقابل حالتها (النواميس ، ١٠ ، ٩٠٤ د - ﻫ) ، لأنها التذت بالجسد ، فستبقى مدنسة به حتى عندما تصل إلى الجحيم ولذا لا مناص لها من أن ترتمى فى أدران الجسد (فيدون ٨١ ﻫ) حتى فى جسد حيوان (فيدروس ٢٤٩ ا . ب)

ولا شك أن عدداً من هذه الآراء وجدت طريقها إلى قلوب المسيحيين : الانفصال من الحسيات والاستعداد للموت والخوف من العقاب الذى سينزل بالأشرار بعد الموت ، والجهود نحو العدل والقداسة الذى يمثل الانسان بالله ، والرغبة فى حياة أطهر تجد فيها النفس الطمأنينة بمشاهده الحقيقة ، وشوقها إلى المعرفة والى ترويه الظمأ الذى يقلقها فى الحياة الدنيا . وقد نجد لدى آباء الكنيسة المعجم الأفلاطونى للتطهير والانصال بالله وتحليلها فقد فسروا هذه النصوص وأضافوا إليها بل أدخلوا فيها تغيرات أساسية لكى تنسجم بالتعاليم المسيحية .

نقل الافلاطونية الى القرون الوسطى المسيحية

لقد كان مذهب أفلاطون مشحوناً بالآراء الغامضة غير المحددة مما جعل تفسيرها وتعليلها متعدد الجوانب . فأدى ذلك إلى تشعب عند تلاميذه ، كل

منهم يتجه حسب نزعته الشخصية ولعل أرسطو هو الذى كان أكثر تمسكا بتراثه الروحى [1] . إن تطور المذهب الأفلاطونى لا يخلو من الغموض ومن الصعب أن نتناول بحثه فى إطار هذه المقدمة . فإننا سنكتفى بالإشارة إلى كبار ممثليه فى فترة انتقاله الى القرون الوسطى . وهناك أشخاص كان لهم أثر كبير فى بحث الآراء الأفلاطونية لدى اللاهوتيين الغربيين وهم : فيلون الإسكندرى وأفلوطين وديونيسيوس الإسكندرى . أما أوغسطين فنستطيع أن نعتبره من رجال القرون الوسطى ، وهو فى مدخل هذه القرون كالمنارة التى تنير الطريق وتوجه العقول .

أما فيلون فهو ينتمى إلى جالية يهود الاسكندرية الذين لعبوا دوراً مهما فى تقريب الآراء الأفلاطونية إلى تعليم الوحى كما ورد فى الكتاب المقدس . وكان يعتقد فيلون أن ما ورد بوضوح فى الكتاب المقدس يوجد بصورة غامضة عند الفلاسفة فأدخل فى تأويل النص المقدس مذهبا يضيف إلى الأفلاطونية عناصر من الرواقية والفيثاغورية . وقد ذهب بعض النقاد المعاصرين إلى أنه غير خاصية الكتاب المقدس فبدل بالتعليم الموصى به الدروس الفلسفية [2] .

ولعل مذهبه فى الله هو الذى كان له صدى أكبر فى المسيحية إذ كان يذهب إلى أن الله الواحد مستعل على كل كائن وكل فكر ، ولا يدركه أحد . وبما هو مستعل لا يتصل بالبشر وبالعالم . فلا بد من وسائط لتحقيق هذا الاتصال .

---

(١) M.-J. Lagrange, Les doctrines religieuses successives de l'Académie fondée par Platon, dans Revue Biblique, 1929, pp. 320-334

(٢) M.-J. Lagrange, Le judaisme avant Jésus-Christ, Paris, 1931, p. 554

وأول هذه القوى الوسيطة هو « اللوغس » ، آلة الله فى الخلق ومحل المثل : فهو مثال الأشياء وقوة قارة تربط وتحي (وهذه خاصة رواقية) .

ومن جهة أخرى لا تستطيع النفس بمفردها أن ترى الله فأعطاها الله ما يمكنها من الاتصال به . هذه البذرة الالهية المغروسة فى النفوس هى « النوس » (nous) أى العقل ، مرشد النفوس فى طريقها إلى الله . وذهب فيلون مذهب أفلاطون فى ضرورة التخلص من الجسد ومن الحسيات لكى يستطيع العقل أن يقترب من الله . وهذه هى مهمة الحكيم الذى يرتفع بالمعرفة السامية الى العلى فيكون كما إذا تفتحت عيناه وتيقظ من سبات عميق فرأى النور . فتتحقق عنده عندئذ السعادة القصوى . ومع ذلك يقر فيلون بأن العقل الانسانى لا يستطيع أن يدرك الله .

وفى أثناء القرن الثانى ، انتشرت أيضا نزعة تركيبية حاولت أن تنظر إلى أفلاطون قبل كل شىء كالفيلسوف الذى يثبت وجود الله وخلود النفس ومرشد النفس إلى الحياة الحقيقية والى الحكمة وقد مثل هذه الأفلاطونية رجال مثل فلوطرخوس (Plutarque) وغايوس (Caius) وألبينوس (Albinus) وأبوليه (Apulée) ومكسيموس الصورى (Naxime de Tyr) ونوميذيوس (Numenius)

وقد تميزت هذه الأفلاطونية الوسطى بإلحاحها على الفصل بين الله والعالم وتعديد الوسائط ، مكونة فى أرواح مرتبة فى صورة سلم يخضع البعض للآخر ويملأ الفجوة التى تفصل الله عن العالم .

أما الفيلسوف الأفلاطونى الذى كان له أكبر سهم فى توجيه التيارات التصوفية المتأثرة بالفلسفة اليونانية فهو بلا شك أفلوطين فقد جمعت «تاسوعاته» (Ennéades) صلات الواحد بالكثرة ، وانتشر مذهبه عند المسيحيين خاصة

بواسطة بعض المبادىء الموجودة عنده وعند تلميذه بروقلس .

والنقاط الأساسية التى كان لها أثر فى تفكير بعض اللاهوتيين المسيحيين هى الآتية :

١ – أولوية الواحد

يعتقد أفلوطين بالعقل الذى يضمن العلم الحقيقى وهو محل المثل ، ووحدة العقول ، وأجمل الكائنات . وهو شمس العالم العقلى[١] . ولكن العقل لايكفى نفسه وليس هو آخر علة للأشياء بل توجد ، فوق الفكر ، كمبدأ أول ، الوحدة المحضة [٢] . وهى أيضا فوق الوجود [٣] . ولكن لم يقبل البتة اللاهوتيون المسيحيون أن الله فوق العقل وفوق الوجود ، بل قبلوا المبدأ القائل بأن كل تعدد يأتى من الوحدة ولاحق لها . وقد نقل هذا المبدأ من بروقلس [٤] . الى ديونيسيوس ومنه إلى السيكولائية . وقد استعمله توما الأكوينى كبرهان لثبوت وجود الله الأحد ، خالق كل شىء [٥] وذهب القديس يونافنتورا الى نفس الرأى .

وهناك نتيجة أخرى لهذا المبدأ هى أنه كلما اقترب كائن من الوحدة ، كلما كان كاملا ، وكلما اتسع فعله [٦] . وعندما يذكر توما الأكوينى هذا المبدأ ، يشير إلى كتاب « الخير المحض » (Liber de Causis) .

---

(١) Ennéades, V III, 17

(٢) Ennéades, III, VIII, 8 et 9

(٣) Ennéades, VI, II, 1

(٤) Inst. theol., c. V

(٥) I Sent. dist. II, q. 1, art. 1; Sum, th. Ia, q. 44, a. 1

(٦) de Pot., q. 7, art. 8

٢) طبيعة الواحد المبدأ الأعلى

إن المبدأ الأول ليس قابلا للإدراك إذ هو متعال . وليس معنى هذا أنه غير المحدد والمجرد المحض . فإذا قيل أنه فوق العقل فهذا لأن العقل يتطلب عاقلا ومعقولا ؛ وإذا قيل أنه فوق الوجود ، فهذا لنفس العلة ، ولأن الوجود ليس بواحد [١] . ولكن إذا احترزنا من هـــذه الشوائب يمكننا أن نقول مع أفلوطين ، فى طريقة ما ، أن الله عقل ووجود وفعل واقنوم [٢] .

(oion nous, oion ousia, oion energeia, oion upostasis)

وأننا لنجد فى التاسوعات بعض التعبيرات العميقة المقتضبة المليئة بالمعانى والتى سنجد صداها عند بعض اللاهوتيين المسيحيين الله هو هوية محضة . هو نفسه الذى ليس الآخر بأى شكل ما لأنه بسيط . وعليه فكل تحليل لذاته فاشل. فلا نستطيع أن نقول عنه إلا أنه نفسه ، وراء الوجود ، فلا يقبل التغير ، هو مستقر واسمه « استقرار » [٣] . وليس معنى هذا الاستقرار استقرار الموت بل بالعكس هو نشاط محض ولكن خارج التغير والزمان . هو بفعل نفسه (estin outos o poion eauton) [٤] ، يعرف نفسه بحدس نستطيع أن نسميه « فوق الفكر » (upernoésis) وهذا يدخل فى الله نوعاً من الوعى .

إن الواحد نور بنفسه ولنفسه . إنه الوحدة الشفافة التى تملك نفسها [٥] هو متجه نحو نفسه كأنه يدخل فى قرار نفسه . وليس هذا الاتجاه الذى يجد فى نفسه غايته إلا حباً وبهجة . فالله محبة وهذا ما سيقـــوله أيضاً ديونيسيوس .

(١) Ennéades, VI, II, 1
(٢) Ennéades, VI, VIII, 7 et 16
(٣) Ennéades, VI, VIII, 16
(٤) Ennéades, VI, VIII, 15
(٥) Ennéades, V, V, 7; VI, VII, 36

إن هذه الحياة العميقة لله لا تزال غامضة كل الغموض لعقلنا المحدود ، لأننا لا نتصور البساطة إلا على شكل افتقار . ولكن لابد لنا أن نقول : إذا كان الواحد كمال الوجود، والحياة بقدر الاستقرار الداخلى (immanence) للأفعال فإن الحياة الإلهية هى الكمال نفسه .

وقد تأثر اللاهوت المسيحى بهذه الأفلاطونية الممزوجة بالفيثاغورية فسمى الله الواحد أو المونادا (monade) . هذا ما ذهب إليه أوريجنيوس وغريغوريوس النازيانزى وأوغسطين وديونيسيوس . كما أن آباء الكنيسة الاسكندريين والكبادوسيين وأوغسطين نظروا إلى بعض الصفات الإلهية مثل اللانهاية والقدم والعظمة من وجهة الوحدة .

٣) صور التعدد من الواحد

لقد ذهب بعض مؤرخى الفلسفة مثل كوزان (cousin) وفاشيرو(Vacherot) وسيمون (Simon) إلى أن نظرية الخلق عند أفلوطين تؤدى إلى الأحادية (Panthéisme) وقد سماه زيللر (Zller) بأحادية ديناميكية (Panthéisme dynamique) غير أن بعض المؤرخين المعاصرين مثل أرنو (Arnou) يلاحظون أن هناك نصوصاً أفلاطونية تؤكد بوضوح أن المبدأ الأول كامل ويكتفى بنفسه. وأنه يبقى كما هو عندما يخلق ، وأنه مخالف لكل الكائنات بالرغم من أنه لا يفارقهم إلا ببساطة . وان العالم شعاع من كماله ولكن من غير أن يغيره البتة .

٤) درجات الكائنات

تكون الكثرة بأجمعها ، فى مذهب أفلوطين ، كلا مرتبط الأجزاء متناسقا، يربطها نوع من القرابة . فهناك درجات من الوجود والكمال تنحدر من المبدأ

الأول بسلسلة من الوسائط المنسجمة مثل النور الذى يبتعد من مصدره .

لقد تقبل اللاهوتيون المسيحيون هذه الفكرة بقدر ما تنسجم مع الكتاب المقدس وهى محور المذهب الأوغسطينى . فبنوا عليها برهاناً لاثبات وجود الله وكثيراً ما اعتبروها فى شكلها الأفلاطونى المحدث كنور يضعف كلما ابتعد من مصدره .

وقد أكد أيضاً العهد الوسيط تقابل الواحد والوجود فقد اعتمدوا المبدأ القائل : « كل ما هو موجود هو كذلك لأنه واحد » وأخذوه من بويس (Boéce) ويوجد عند ديونيسيوس وسكوت اريجنا (Scot Erigena) فى شكل خطر لأنه يميل إلى أحادية الوجود . وهو يقول : « لأن كل الأشياء واحد فهى موجودة (essendo unum omnia sunt existentia) »[1] . وقد بالغت فى استعماله مدرسة شارتر (Chartres).

وعندما يضعف الوجود ويتكثر يصبح مركباً . ولذا وضع فى العالم العقلى مادة وهى شرط للكثرة بدون أن تكون عقبة للبساطة النسبية وللشل أو للأرواح التى تكون العالم العقلى الأفلاطونى المحدث . ومنذ ابن جبرول (Avicebron) - الذى كان العصر الوسيط يعتبره خطأ صاحب فكرة المادة الروحية - تمسكوا بهذا المذهب وطبقوه على الملائكة ، واعتبروها مركبة من مادة وصورة .

٥) تعدد النفوس ومهمة المادة .

إن النفس الكلية واسطة بين العالم الحسى الذى توجده والعالم العقلى. توجد كلها فى كل شىء وكلها فى كل جزء . ولكن لها ميل للجسم الذى هو قابل طبيعياً

(١) Pat. Lat., t. 122, col. 1169 C

للانقسام . وهى من هذه الناحية ، تخضع للانقسام [1] .

والنفس الكلية هى فى نفسها كثرة لأنها تحوى جميع النفوس الخاصة الصادرة منها والتى لا تتفرق منها قط . ولذا يوجد بين النفوس وحدة تشابه وحدة العالم العقلى، علم واحد يشترك فيه عدة علماء .

وإذا حق أن كل واحد منا إنسان واحد ، من حيث هو يعمل ، فانه حق أيضا أننا « كثيرون» لأنه على ما يذهب إليه أفلوطين ، قد انضاف الى الانسان الواحد الذى كناه فى العالم العقلى ، إنسان آخر بل يصير الانسان بنحو ما ، ثلاثة حسب الثلاثة أجزاء للنفس : الانسان الحسى ، وهو أدناهم ، والانسان المعقول ، وبينهما الانسان الناطق وليس هؤلاء الثلاثة منفصلين لانهم متعلقون بعضهم ببعض ، ولكنهم لا يكونون جوهراً واحدا . وصلة الواحد بالآخر صلة العلة بالمعلول لا صلة الصورة بالمادة وقد وجد الفلاسفة واللاهوتيون المسيحيون ذوو النزعة الأفلاطونية ، صعوبة لتأمين وحدة المركب الانسانى .

والمادة التى تتحد بالنفس هى فى آخر درجة من الترتيب وهى كثرة بلا وحدة ، لا صورة لها البتة ولا وجود ولكنها ليست عدماً مطلقاً . ولما كانت فى أقصى الابتعاد من المبدأ الأول أى الخير المحض ، اعتبرها أفلوطين كمبدأ الشر ، لا مناص منها وعلى الإنسان أن يتخلص منها على قدر المستطاع بالعمل المضنى والتطهير .

ولم يلبث هذا الموقف المتطرف من المادة أن يسبب بعض الانحراف فى العقيدة المسيحية عند من اتخذه بدون حذر . فإذا كان من الضرورى التخلص من المادة ، وهى مصدر الخطيئة ، فأى معنى إذا للبعث الجسمانى ؟ ونرى بعض

---

(١) Ennéades, IV, II, 1

الآباء يلحون أكثر مما هو ضرورى على ارهاق الجسم فيرون فى نحول الأجسام علامة قداسة الروح وفى جسم سليم علامة لحالة روحيـــة سيئة كما أن بعض المذاهب الصوفية بالغت فى ضرورة إقصاء التصورات الحسية فى الاستعـــداد للاتحاد بالله .

لقد توفى أفلوطين سنة ٢٦٩ . فاحتفظ تلميـذه فورفريوس بأمانة بمذهب أستاذه بـــل كان له شارحا بارعا ، موضحاً ما هـو غامض عنـده . وقد كان لمقـــدمته لمقولات أرسطو المسماه ايساغوجى أثر كبير فى كافة القرون الوسطى

وفى المرحلة الثانية للأفلاطونيــة وهى السورية ، أخـــذ بامبليوخوس (Jamblique) المتوفى سنة ٣٣٠ . يعدد أدوار الوسائط الفائضة من الأول ووضعها كثالوثات مرتبة . وقد ازدادت فيها النزعة التركيبية وأصبحت الوثنية جزءاً لا يتجزأ من الهلينية .

وفى آخر القرن الرابع أصبح خلفاء أفلاطون أنفسهم أفلاطونيين محدثين. وعندئذ تبدأ المرحلة الثالثة للأفلاطونية ، الأثينية وقـد أنهى حياتهـا قـــرار جوستونيان سنة ٥٢٩ وأشهر ممثل لهذه المدرسة هو بروقلس (المتوفى سنة ٤٨٥) كان بروقلس متمسكا تمسكا شديداً بشعائر الدين اليونانى القـــديم وكان يعتبر الفيلسوف ككاهن العالم . وأهم مؤلفاته كتاب « مبادىء اللاهوت » . ولهـــذا الكتاب أهمية عظمى فى تطعيم الفكر الدينى المسيحى بالآراء الأفلاطونيـــة المحدثة . وهذا لأن كتاب بروقلس كان من مصـادر ديونيسوس الأيروباجى من ناحية ، ومن جهة أخرى لكتاب الخير المحض (De Causis) الذى انتقـل إلى العالم اللاتيني بواسطة الترجمة من الأصل العربي .

أما بروقلس فقد بنى تفسيره للأفلاطونية على المذهب الثلاثى المستوحى من الفيثاغوريين ومن أفلوطين . ويتلخص بالمبادىء الأربع الآتيه :

أولا) كل صدور يتحقق بثلاث مراحل . فى المرحلة الأولى يوجد المعلول بالعلة ، وفى المرحلة الثانية يخرج المعلول عن علته ويتميز عنها ، وفى المرحلة الثالثة يعود المعلول إلى مصدره . ومن الجدير بالذكر أن هذا المبدأ بالذات هو الذى أخذه توما الأكوينى كمحور تخطيط كتابه الضخم « الخلاصة اللاهوتية » (Summa theologica) فقسمها إلى ثلاثة أقسام :

الأول : الله مصدر الخلق . الثانى : خروج العالم بالخلق من الله

ثالثا : عودة العالم والإنسان إلى الله بواسطة المسيح .

٢) المبدأ الثانى : لا صدور بلا وسيط . فالخلق يكون بدرجات وبواسطة عقول . وإننا نعرف كيف استخدم هذا المبدأ الفارابى وابن سينا ولكن لم يقبله اللاهوتيون المسيحيون .

٣) المبدأ الثالث : فى مراحل الصدور . آخر مرتبة متصلة ببداية المرتبة اللاحقة .

٤) المبدأ الرابع : فى كل الكائنات ما عدا الأول الذى هو فى غاية البساطة توجد ثلاثة عناصر . المتناهى ، اللامتناهى — أى اللا محدود والمزيج الناتج من اتحادهما .

وقد تأثر ديونيسيوس بهذه المبادىء ، بعد تنقيحها ، ليوفق بينها وبين المذهب المسيحى ، مطبقا إياها فى كتابه « المراتب السماوية » (La Hiérarchie céleste الخاص بالملائكة ، فجمع أسماء طوائف الملائكة الواردة فى الكتب المقدسة

ورتبها ثلاث مراتب فى كل مرتبة ثلاث طغمات بعضها فوق بعض حسب كمالها ومكانها من الله .

أما نقل أفلاطون إلى الفلسفة المدرسية فكانت بعدة طرق :

١ - أولا لم تكن كتب أفلاطون معروفة بنفسها إلا النادر منها . فقد عرف العصر الوسيط المتقدم جزءاً من طيماوس فى ترجمة سيشرون وكلسيدريوس ؟ وفى وجه العموم لم يكن مفهوما وفسر تفسيرات غير جدية [١] .

وفى القرن الثانى عشر ترجم هنرى أرستيب (Henri Aristippe) فى صقلية فيدرون ومينون ولم يعرف من هذين الكتابين إلا مقتطفـــات . ولم يترجم حوار المأدبة .

٢ - عرف أفلاطون بواسطة مفسرين لبعض كتبه . وأهمهم أبولى دى مادور (Apulée de Madaure) ويعرف له كتـــاب عن آراء أفلاطون (De dogmatc Platonis) وكالسيدريوس الذى فسر طيماوس - وهو مؤلف من القرن الرابع أو الخامس - وقد عرفه العصر الوسيط مصحوباً بمقتطفات من حوارات أخرى لأفلاطون « وتفسير حلم سيبيون » (Commentaire sur le songe de Scipion) للمؤلف ماكروب (Macrobe) وهو كان يعتبر أفلوطين مساوياً لافلاطون ، وقد أخذ منه فلاسفة العصر الوسيط بخاصة مدرسة شارتر (L' Ecole de Chartres) آراءه الفلسفية .

٣ - وفى القسم الثانى للقرن الثانى عشر الذى ترجم فيه كتب أرسطو غير كتاب المنطق (الذى كان معروفاً من قبل) ترجم أيضاً فيه بعض الكتب الأفلاطونية المجددة . فحوالى سنة ١١٥١ ، ترجم بورجونديودى بيز (Burgundio de Pise)

---

(١) Rivaud, Platon, éd. les Belles-lettres, Paris, 1925, p. 3 et sq.

الجزء الثالث من « منبع المعرفة » ليوحنا الدمشقي وكتابه « في الايمان القويم » (De fide orthodoxa) وقد استعمل فيهما المؤلف مبادىء أرسطو وأفلاطون ونفس المترجم نقل أيضا كتاباً لنيميزيوس (Némésius) مطران حمص المستلهمة أيضاً من الآراء الأفلاطونية بجانب المذهب الأرسطي .

وحوالي سنة ١١٨٠ ترجم جيراردي كريمون (Gérard de Crémonne) في طليطله (توليدو) « كتاب الخير المحض » (Liber Aristotelis de e positione bonitatis pnrae) وقد عزى الى أرسطو خطأ إذ هو مقتطفات من كتاب عناصر اللاهوت Stoikeiosis theologiké لبروقلس . وقد ذكره أو فسره روبير جروستيت (Robert grossetete) وجيوم دوفيرني (Guillaume d'Auvergne) وألكسندر دي هاليس (Alexandre de Halés) والقديس بونافانتورا (Bonaventvre) والبير الكبير (Albert le grand) وتوما الأكويني (Thomas d' Aquin) الذي اكتشف مصدره الافلاطوني [١] .

وفي نفس الوقت ذكر توما الأكويني [٢] أنه رأى النص اليوناني لأثولوجيا ارسطو) وكانت تعرف ترجمتها اللاتينية تحت عنوان (De Secretiore Aegyptiorum Philosophia) وهي كما هو معروف الآن ترجمة معدلة لكي توافق الروح الديني المسيحي لثلاثة فصول من تاسوعات

---

(١) Comment de Causis, lect. IV

(٢) De unitate intellectus adversus Averroistas, éd. Mandonnet, p. 45

أفلوطين (١) .

وهناك مؤلفات أفلاطونية محدثة منحولة عزيت لارسطو ترجمت من العربية وهى :

١) كتاب التفاحة (Aristoteles de pomo)

٢) كتاب سر الاسرار وكتاب منحول نسب إلى أرسطو .

(Politique d'Aristote à Alexandre)

٣) كتاب الأربع والعشرين معلما (Livre des XXIV maîtres, Liber de propositionibos sive de regulis theologiae qui dicitur Termegisti Philosophi) وقد وردت فيه جمل رددها العصر الوسيط، واكهرت (Eckhart) ونيكولا دى كوز (Nicolas de Cuse) وتوما برادواردين (Thomas Bradwardine)

وفى سنة ١٢٦٨ نقل إلى اللاتينية جيوم دى موربيك (Guillaume de Moerbeke) كتاب بروقلس المذكور آنفاً .

٤ — وقد دخلت أيضاً الأفلاطونية فى الغرب المسيحى بواسطة فلاسفة العرب واليهود . فقد أشرنا فيما سبق إلى أن بعض المصادر اليونانية القديمة قد وصلت إلى اللاتين بواسطة ترجمتها العربية التى نقلت إلى اللاتينية مثل كتاب

---

(١) Paul Kraus, Plotin chez les Arabes, in Bull de l'Inst. d'Egypte t. 23 (1941), pp. 263–295

G. C. Anawati, Prolégomènes à une nouvelle édition du De Causis arabe in Mélanges Massignon, Inst. franç. de Damas, 1956. pp. 73-110

أنظر أيضا : عبد الرحمن بدوى ، الأفلاطونية المحدثة عند العرب القاهرة ١٩٥٥ . وأفلوطين عند العرب ، القاهرة ١٩٥٥

الخير المحض وكتاب أوثولوجيا . ولكن كان فلاسفة العرب ، مثل الفارابى ، وابن سينا ، همزة وصل لتوصيل الآراء الأفلاطونية إلى العالم المسيحى وهـذا بثوب شرقى دينى جعل هذه الآراء أقرب إلى الجـو الدينى السائد فى القرون الوسطى . وقد كان بخـاصة لكتاب النفس لابن سينا والهيات الشفاء أثر محسوس فى بعض التيارات الأوغسطينية [١] .

وفى هذا الصدد بحث الأستاذ دنيومى (Denomy) [٢] ، من تورونتو ، فى موضوع الحب العذرى (L'amour courtois) فى القرون الوسطى المسيحية واحتمال التأثر به من قبل فلاسفة العرب وبخاصة رسالة « فى ماهية العشق » لابن سينا وهى رسالة تعرض فى سبعة فصول لموضوع العشق فى معناه العام : فبعد تحليل معنى العشق « فى كل واحد من الهويات » ، وفى الجواهر البسيطة والحيوانات يذكر ابن سينا فى الفصل الخامس عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان » . وفى الفصل السادس « عشق النفوس الإلهية » غير أنه لم يعثر حتى الآن على نص لاتينى لهذه الرسالة يشير إلى أنها كانت معـروفة فى القـرون الوسطى .

وكان كتاب «ينبوع الحياة» (Fons vitae) لابن جبرول الذى كان يعرف باسم Avicebron فى العصر الوسيط اللاتينى دور ذو شأن فى إدخال التيـار الأفلاطونى فى بعض الأوساط الأوغسطينية .

---

(١) أنظر ج. ش. قنواتى ، أثر ابن سينـا فى الفلسفة العربيـة ومقامه فى تاريخ الفلسفة العام ، فى دائرة المعارف اللبنانية ، ج ٣ ص. ٢٣٣ — ٢٣٨ ، بيروت ١٩٦٠

(٢) A.J. Denomy, Fin'Amors: the Pure Love of the Troubadours, its amorality and possible source in Mediaeval Studies (Toronto) vol. VII (1945), pp. 139–207

٥ ـ أما أساتذة الأفلاطونية الحقيقيون في العصر الوسيط فقد كانوا بلا شك آباء الكنيسة القدماء الذين كانوا قد استقوا أنفسهم من المناهل الأفلاطونية التي أشرنا إليها سابقاً . فكان أوريجينوس معروفاً بواسطة ترجمة روفان (Rufin) كما كانت تذكر بعض نصوص من كليمان الإسكندري. ولكن أكثر الآباء تأثيراً من هذه الناحية هم بلا جدال أوغسطين وديونيسيوس الايروباجي . وبواسطة هذين المؤلفين ساد في العصر الوسيط ، حتى ظهور توما الأكويني ، تيار « الأوغسطينية » الذي كان متأثراً إلى حد كبير بالأفلاطونية .

أما توما الأكويني ، فبالرغم من أنه اختار أرسطو بالأخص كأساس لفلسفته إلا أنه لم يهمل الأفلاطونية ووجهة نظرها ، واستقاها على الأكثر من أوغسطين وديونيسيوس . وأحسن من وضح صلات التوماوية بمذهب أوغسطين هو بلا جدال الأستاذ جيلسون (Etienne Gilson) فإننا نحيل القراء إلى دراساته القيمة .

٦ ـ وقد عرفت الدراسات الأفلاطونية ازدهاراً جديداً بعد سقوط القسطنطينية في يد الأتراك فنزح العلماء اليونانيون إلى إيطاليا وبدأ الغرب يعجب بأفلاطون نفسه بعد أن كان يخلط بينه وبين تلاميذه. وقد ذهب البيزانطي « جميست فليتون» (Gémiste Pléthon) المتوفى سنة ١٤٥٠ إلى أن الأفلاطونية المحدثة « هي الدين الحقيقي الوحيد لأنها أدمجت في مذهب واحد جميع ما جاء في الأديان الأخرى» ... وكان « بساريون » (Bessarion) المتوفى سنة ١٤٧٢ أكثر اتزاناً في حبه لأفلاطون. فهو يعتبره أكثر الفلاسفة الوثنيين تقرباً للوحي ولكن يعترف بأنه أخطأ في مسائل خطيرة وأنه لا يستطيع أن يقوم محل الإنجيل . وهذا الاتزان مهد الطريق لازدهار الدراسات الأفلاطونية في عصر النهضة .

وأهم ممثل لهذا الجانب الفلسفى للنهضة هو العالم مارسيل فيسان (Marsile Ficin) المتوفى سنة ١٤٩٩ [١] . ولد فيسان بالقرب من فلورانسا سنة ١٤٣٣ . ومنذ صغره شغف بأفلاطون ولم يكن يعرفه حينذاك إلا بواسطة المؤلفين اللاتين . وقد عينه أحد محبى العلوم والفنون ، على رأس أكاديمية فلسفية مكرسة لدراسة أفلاطون ومده بالمال وبأسباب الراحة . فأنكب على دراسة اليونانية ، ولما تمكن منها ، ترجم جميع مؤلفات أفلاطون كما أنه نقل أيضاً إلى اللاتينية تاسوعات أفلوطين ومؤلفات الأفلاطونيين المحدثين الآخرين وشرح المذهب الأفلاطونى.

وجدير بالذكر أنه شرح شرحاً مطولا المأدبة ، وسمى هـذا الشرح فى الحب (De Amore) كما أنه لخص جميع محاورات أفلاطون وألف عـدة كتب أخرى خاصة به . وظهرت الترجمة اللاتينية عام ١٤٨٣ ، وكان لهـا وقع عظيم فى الأوساط المثقفة بحيث أنهم اعتبروا يوم ظهور تفسير المأدبة فى فرنسا هو يوم نشأة النهضة فيها . فقـد استفاض « فيسان » فى تفسيره المنصب على نزوع الإنسان نحو الله وتأليهه بالحب . فقد تناول هـذا الموضوع الشعراء والرسامون فى إيطاليا فى القرن السادس عشر . وعلى العموم فقـد ضغطت الأكاديمية على الجـانب الدينى للأفلاطونيـة الحـديثة . وقـد حاولت أن تقاوم التيار المادى الذى كان يتملكه بومبوناشى (Pompanoce) الأستاذ فى جامعة بادوا (Padowa) ، فكان هو وأنصـاره يتتلمذون لأرسطو واسكندر الأفروديسى والمفسرين الرشديين وينفون روحية النفس وخلودها . ولذا أصرت المدرسة الأفلاطونية الجديدة على تعاليم أفلاطون الخاصة بالله والخلود والثواب

(١) Ficin (Marsile) in Dict. de théologie cath. t. 5, col. 2277 - 2291

والعقاب فى الآخرة. ولم تتردد فى الإقرار بأن تعليمه يوافق تماما التعليم المسيحى ولم تشك قط أن فيلون وأفلوطين وبروقلس قد استقوا فى تفسيرهم لأفلاطون من رسائل بولس الرسول ومن ديونيسيوس .

وقد حدثت حركة مماثلة ، ولو أنها أضعف فى القرن السابع عشر فى انجلترا، فيما بين ١٦٢٣ و ١٦٨٨ فى جامعة كمبردج[1] وتعرف هذه الحـــركة بحركة « أفلاطونيي كمبردج » (Cambridge Platonists) . وقد أثارها عدة لاهوتيين مثل هويتشكوت (BenJamin Whichcote) وسميث (Smith) وكادرث (Ralph Cudworth) ومور (Henry Moor) وقد راقهم مذهب الانجذاب عند أفلاطون فلم يفهموه كحماس طارىء فحسب بل كتركز مستمر فى الله للطفه وكماله وجماله وقد اعتبروه بمثابة الولادة الجديدة التى تخلص الإنسان التى وعدها المسيح لتلاميذه . وكانوا لا يجدون اختلافا مذكوراً بين الثالوث المسيحى والثالوث الأفلاطونى المحدث .

وهذا لأنهم كانوا يعتقدون أن اليونانيين لم يجهلوا الكتاب المقـــدس . وقد تتلمذ لهم. وقرأ مثلهم المأدبة وفايدروس «الفيلسوف» باركلى (Berkeley) مؤسس الفلسفة اللامادية ومؤلف كتاب «مبادىء المعرفة الإنسانية» الذى طبع بلندن سنة ١٧١٠ . وفى كتابه المسمى « السلسلة » (The Siris) شابه فى أسلوبه كتب عصر النهضة فى إيطاليا وذكر فى كتابه هذا مراجعه وهى بالإضافة إلى مؤلفات رجال النهضة فى إيطاليا مجموعة من مؤلفات العصر الاسكندرى تشمل أفلاطين ويمبليخوس وبروقلس .

---

(١) Cambridge Platonists in Hastings, Encycl of religion and Ethics vol. 3, pp. 167–1.3; E. Cassirer, The platonic Renaissance in England, London, 1953

أما فيما يخص مصير الأفلاطونية عند كانط وليبنتز وبرجسون فنحيل القارىء إلى البحث الرائع للدكتور نجيب بلدى، الذى درس الموضوع بتعمق بمناسبة تأثير محاورة فيدون فى الفلسفة المسيحية الغربية . وقد طبع هذا البحث فى الطبعة الأولى من ترجمة فيدون سنة ١٩٦١ .

القسم الثاني

نظرية الحب فى المسيحية من الوجهة التاريخية

الباب الأول

تعليم الكتاب المقدس

ا ـ تحليلات فيلولوجية

لقد وردت فى العهد القديم عدة اصطلاحات للتعبير عن « محبة » الله للبشر ومحبة العبد لله. وعندما ترجم العهد القديم ـ وكانت الترجمة العبرية ـ إلى اليونانية وهى تعرف بالترجمة السبعينية (Septante) استعمل المترجمون ثلاث كلمات أخذوها من المعجم اليونانى الكلاسيكى وهى :

١) eros و ٢) Philia و ٣) agapé مع تفضيل استعمال الكلمة الثالثة .

وفى الأدب اليونانى الكلاسيكى كانت تستعمل كلمة agapé بخاصة للدلالة على الحب الارادى المختار ولم يكن استعمالها شائعاً . أما كلمة eros فكانت تدل على حب الهوى و Philia على حب الصداقة .

وقد استعار العهد الجديد هذا الاصطلاح الأخير واستعمله كثيرا .

أما الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس وهى تسمى الفولجات (Vulgete) فقد ترجمت كلمة agapé بالكلمتين Caritas و dilectio

وأما فى اللغة الفرنسية ـ واشتقاقها من اليونانية واللاتينية معروف ـ

فتستعمل أيضا عدة اصطلاحات للتعبير عن ظاهرة الحب ومرادفاتها . فهناك كلمة amour وهى تقابل الكلمة اللاتينية amor وهى تعبر عن الحب فى أوسع معانيه وتنطبق على الحب الحسى والحب العقلىأو الروحى. وعندما يصحبالحب نوع من الحنان والطهارة يسمى dilection وهى مشتقة من الكلمة اللاتينية التى تقابل agapé . وكلمة tendresse مشتقة من الكلمة اللاتينية tener بمعنى اللين وهى تعبر عن حب رقيق .

أما كلمة charité وهى تقابل caritas اللاتينية و agapé اليونانية فلها معنيان : الأول وهو المعنى الاصطلاحى فى اللاهوت المسيحى وهو مقابل agapé أى حب الله وحب الغير بمعناه الروحى السامى . ومعنى شائع مشتق من الأول هو حب الغير وأيضا الصدقة التى تعطى له . فلا بد من مراعاة هذه الدقائق فى المعنى عندما يعرض لمؤلفات المسيحيين الكلاسيكية .

ب ـ المحبة فى الانجيل

١ ـ مجانية الحب الالهى

لقد كانت نزعة شعب اسرائيل فى القرون السابقة للمسيح أن يستأثر لنفسه بالحب الإلهى جاعلا إياه وقفاً عليه وكان يعتقد أن الأجنبى لا يستحق هذا الحب . ولم يكن للعشارين والخطاة حظ فى هذا الحب. وكان الفرنسيون يتباهون بالشريعة ودقائقها ويعتقدون أنهم وحدهم يستحقون حب الله .

فجاء السيد المسيح وأعلن فى خطبه وتعاليمه وحياته أن محبة الله تتجه نحو الجميع حتى نحو الخطاة الذين يريد هدايتهم فهو يصرح أنه « لم يأت للصالحين بل للخطاة » وفى كل عظاته يبدى عطفاً كبيراً نحو الفقراء والخطاة والمساكين .

فقد شفى المرضى ، وأبدى عطفه نحو الجميع بدون تفرقة ، غير مشترط

القداسة عند من يريد مدهم بعطفه . كل ما يطلبه منهم هو الايمان بالله والايمان برسالته .

وتوضيحاً لتعليمه ضرب لهم امثالا رائعة عن مدى الحب الإلهى نحو خلقه. فهو يشير إلى الراعى الصالح الذى يترك خرافه الموجودة فى امان ليطوف فى طلب الحمل الضال ويقول :

« إنه يكون فى السماء فرح بخاطىء « واحد » يتوب أكثر مما يكون بتسعة وتسعين صديقا لا يحتاجون إلى التوبة » (لوقا : ١٥ : ٣ - ٧) . ومثل الولد المبذر الخاطىء ، وعودته إلى رب العائلة والذى يفرح له كل الفرح ، شاهد أيضا على تفوق المحبة الإلهية .

وليس معنى هذا أن الخاطىء يتفوق على الصديق . ولكن يوجد عند الخاطىء التائب استعداد لتقبل الغفران وإذ ينتبه إلى عظمة الله وإلى مجانية حبه، ويشعر فى قرارة نفسه أنه خالف الارادة الإلهية ، وأنه يستحق العقاب ، فلا يضع رجاءه إلا بالرحمة الإلهية التى لا تنظر إلى تقصيره بل تغمره بعطفها فالله حر فى هباته ، وفى حبه وهو يعطى من يشاء نعمته ومحبته ، فليس للإنسان أن يطالب بحق إزاء الله ...

٢ — الوصيه العظمى .. محبه الله ومحبه الغير

وقد سأل أحد الكتبة يوما المسيح « ما هى أكبر الوصايا . فأجابه يسوع قائلا : أحبب الرب إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك وكل ذهنك وقريبك كنفسك » (لوقا ١٠/٢٧) والكلمة التى تعبر عن الحب نحو الله agapé هى نفس الكلمة التى تعبر عن الحب نحو الغير . وقد يعنى بالغير « لا الذين

يمتون إلى المؤمن بأواصر القرابة أو المجاورة بل جميع النـاس وحتى الأعـداء :
« قد سمعتم أنه قيل : أحبب قريبك وأبغض عدوك . أما أنا فأقول لـكم أحبوا أعـداءكم وأحسنوا إلى من يبغضـكم وصلوا لمن يعنتـكم ويضطهدكم لتـكونوا بنى أبيكم الذى فى السموات لأنه يطلع شمسه على الأشـــرار والصـالحين ويمطر على الأبرار والظـالمين . فانـكم إن أحببتم من يحبكم فأى أجر لـكم ؟ أليس العشارون يفعلون ذلك ؟ وإن سلمتم على إخوانـكم فقط فأى فعل عملتم ؟ أليس الوثنيـون يفعلون ذلك ؟ فكـونوا كاملين كما أن أباكم السماوى هو كامل » (متى ٥:٤٣ - ٤٨).

« أحبوا أعداءكم واحسنوا إلى من يبغضكم وباركوا لاعنيـكم وصلوا لأجـل من يعنتـكم . ومن ضربك على خدك فقدم الآخر ومن أخذ رداءك فـلا تمنعه ثوبك وكل من سألك فأعطه . ومن أخـذ مالك فـلا تطـالبه به » (لوقا ٦ : ٢٧ - ٣٠) .

والمحبة نحـو الآخرين ، الذين يعتبرون كالأخـوة يجب أن تـكون عملية :
« كونوا رحمـاء ، كما أن أباكم هو رحيم . لا تدينوا فلا تـدانوا . لا تقضوا على أحد فلا يقضى عليكم . اغفروا يغفر لـكم . اعطوا تعطوا : إنكم تعطون كيلا صالحا ملبدا مهزوزاً فائضا فى احضانكم لأنه بالـكيل الذى تـكيلون به يكال لكم » (لوقا ٦ : ٣٦ - ٣٨) .

يجب أن نغفر لمن يسىء إلينا : فإنكم إن غفرتم للناس زلاتهم يغفر لكم أبوكم السماوى زلاتكم . وإن لم تغفروا للناس فأبوكم أيضا لا يغفر لكم زلاتكم . (متى ٦ : ١٤ - ١٥) . إذا أخطأ أخوك فوبخه وإن تاب فاغفر له . وإن أخطأ عليك سبع مرات فى اليوم ، ورجع إليك سبع مرات قائـلا : أنا تائب . فاغفر له . » (لوقا ١٧ : ٣ - ٤) .

ج ـ المحبة عند القديس بولس

وقد نجد فى رسائل القديس بولس ، وهو الذى اختبر شخصيا حب الله نحوه ، إذ قلبه من مضطهد عنيف لتلاميذ المسيح الأولين ، إلى أكثر الأشخاص دفاعا عنهم . فقد شعر فى أعماق قلبه دعوة سيده .

وقوة الحب الإلهى والدعوة إلى نشرها وفهم أن « إله المحبة» هو الذى يختار بملء حريته من يريد من عباده لكى يكونوا شهداء لهذا الحب . ويظهر هذا الحب بصورة بخاصة فى أن الله يعطينا الحياة ، بواسطة ابنه السيد المسيح .

« لكن الله لكونه غنيا بالرحمة ، ومن أجل كثرة محبته التى أحبنا بها حين كنا أمواتاً بالزلات أحياناً مع المسيح فإنكم بالنعمة مخلصون . وأقامنا معه وأجلسنا معه فى السموات فى المسيح يسوع ليظهر فى الدهور المقبلة فرط غنى نعمته ، باللطف بنا فى المسيح يسوع (أفسس ٢ : ٤ — ٧)

وقد ألح فى رسالته إلى أهل رومية على آية هذه المحبة التى اقترنت بالتضحية القصوى : فقال :

لأن المسيح إذ كنا بعد ضعفاء مات فى الأوان ؟ عن المنافقين . ولا يكاد أحد يموت عن بار ؛ فلعل أحداً يقدم على على أن يموت عن صالح . أما الله فيدل على محبته لنا إذ كنا خطأة بعد فمات المسيح عنا . (رومية ٥ : ٦ — ٨)

ومن هذه المحبة الإلهية تصدر كل محبة فى العالم وهى قبس منها .

وقد لخص القديس بولس كل تعاليم الشريعة الدينية لهذه الوصية الوحيدة محبة الغير . نعم إن الإيمان بالله والمسيح أساس الحياة الدينية ولكن يجب ألا

يكون ايماناً مجرداً عديم النتائج بل إيمـان مقرون بالمحبة . وقد وصف هذه المحبة في قطعته الخالدة :

لو كنت أنطق بألسنة الناس والملائكة ولم تـكن في المحبة فإنما أنا نحاس يطن أو صنج يرن . ولو كانت لي النبوة وكنت أعلم جميع الأسرار والعلم كله . ولو كان لي الإيمـان حتى أنقل الجبال ، ولم تـكن في المحبة ، فلست بشيء . ولو بذلت جميع أموالي لإطعام المساكين ، وأسلمت جسدي لأحرق ، ولم تـكن فيّ المحبة فلا انتفع شيئاً (الأولى الى كورنتس ١٣ : ١ — ٣)

وأخذ بعد ذلك يعدد مميزات هذه المحبة الأخوية : « المحبة تتـأنى وترفق ، والمحبة لا تحسد ولا تتباهى ولا تنتفخ ولا تأتي قبحاً ولا تلتمس ما هو لها ولا تحتد ولا تظن السوء ولا تفـــرح بالظلم بل تفرح بالحق . وتحتمل كل شيء ؛ وتصدق كل شيء ؛ وترجو كل شيء ، وتصبر على كل شيء . وأن هـذه المحبة تفوق الإيمان والرجاء ، لأن في الآخـــرة يزول الإيمـان والرجاء ولا يبقى إلا المحبة .

(د) الحب عند القديس يوحنا

قد لقب الانجيلي يوحنا « حواري المحبة » فـكل رسالته الأولى منصبة على الحب . وقد يتلخص مذهبه بهذه الصفحة من الرسالة الأولى :

« أيها الأحباء ، لنحب بعضنا بعضا ، فإن المحبة من الله ، فكل من يحب فهو مولود من الله وعارف به . ومن لا يحب فإنه لا يعرف الله لأن الله محبة . بهذا تتبين محبة الله لنا أن الله أرسل ابنه الوحيد إلى العالم لنحيا به وإنما المحبة في هذا أننا لم نـكن نحن أحببنا الله بل هو أحبنا فأرسل ابنه كفارة عن خطايانا . أيها

الأحباء إن كان الله قد أحبنا هكذا فعلينا نحن أيضاً أن نحب بعضنا بعضا الله لم يره أحد قط ، ولكن إن أحببنا بعضنا بعضا يثبت الله فينا ، وتكون محبته كاملة فينا ... ونحن قد عرفنا وآمنا بالمحبة التى عند الله لنا الله محبة فمن ثبت فى المحبة فقد ثبت فى الله والله فيه .

بهذا تجعل المحبة كاملة فينا حتى تكون لنا ثقة يوم الدين ، بأن نكون كما كان هو فى هذا العالم . لا مخافة فى المحبة بل المحبة الكاملة تنفى المخافة إلى خارج ، لأن المخافة لها عذاب ، فالخائف غير كامل فى المحبة فلنحب الله نحن إذ قد أحبنا هو أولا . إن قال أحد إنى أحب الله وهو مبغض لأخيه فهو كاذب لأن من لا يحب أخاه الذى يراه ، فكيف يستطيع أن يحب الله الذى لا يراه؟ ولنا منه هذه الوصية من أحب الله فليحبب أخاه أيضاً . (الرسالة الأولى ليوحنا الفصل الرابع ٧—٢١)

وإننا نجد فى هذا النص جميع عناصر الحب الدينى . ونستطيع أن نوضح ارتباط هذه العناصر بعضها ببعض على الوجه الآتى :

(ا) الله محبة

هذه هى الحقيقة الأساسية لأنها فى نظر القديس يوحنا تعبر عن طبيعة الله نفسه .

ا — إن الله محبة فى ذاته فى سر حياته اللانهائية. نعم « الله لم يره أحد قط »، ولكن نستطيع بما كشفه لنا المسيح أن نطلع على بعض الإشارات عن هذه الحياة السرية .

الآب يحب الإبن . كثيراً ما يشير المسيح إلى هذه الحقيقة : « الآب يحب

الابن ، ووضع كل شيء في يده » (يوحنا ٣-٣٥) فهذه الألفة بين الآب والإبن دلالة على المحبة . ويستعمل يسوع نفس التعبير عندما يبدى محبته لتلاميذه . لقد أحببتنى من قبل انشاء العالم ... » (يوحنا ١٧-٢٤) ؛ كما أحبنى الآب كذلك أنا أحببتكم » (يوحنا ١٥-٩)

الباب الثاني

نظرية الحب عند الفلاسفة واللاهوتين المسيحيين

لقد ظل الحب الإلهى وحب الغير ، محور الحياة المسيحية ونجد فى « أعمال الرسل » ـ وهو سجل للحياة المسيحية الأولى ـ شهادة لهذه المحبة . فقد ورد فى الاصحاح الثانى هذا الكلام « وكانوا يتابعون تعليم الرسل ، والحياة المشتركة ، وكسر الخبز ، والصلاة . واستولى الخوف على جميع النفوس لما كان يجرى على أيدى الرسل من الأعاجيب والآيات . وكان المؤمنون جميعا مؤتلفين ، يجعلون ما لديهم مشتركا بينهم ، يبيعون أملاكهم وذخائرهم ، ويتقاسمون الثمن على قدر احتياج كل منهم . يلازمون الهيكل كل يوم بقلب واحد » .. (اعمال الرسل ٢ : ٤١ - ٤٦) وأيضا « وكان جماعة المؤمنين قلباً واحداً ونفساً واحدة ، ليس فيهم من يدعى ؟ ملك ما يخصه ، بل كان كل شىء لهم مشتركا بينهم » (٤ : ٣٢) وقد أثارت هذه الحياة الجماعية التى يسودها الإئتلاف والوئام إعجاب الشعب فكانوا يقولون : « أنظروا كيف يحبون بعضهم بعضاً » .

وإقتداءا بسيدهم المسيح الذى كانوا يكنون له أكبر الحب ، فضلوا الموت على تقديم القرابين إلى أصنام الآلهة المزيفة فجميع الرسل (الحواريين) ماتوا استشهاداً لمحبتهم لله وللمسيح »

وقد زج هذا الحب المتناهى البعض فى الصحراء للانقطاع عن العالم وأباطيله ، وهذا كان ابتداء الحياة الرهبانية فى مصر . فبابتعاده عن الدنيا ومشاغلها ، إنما يقصد الراهب التقرب من الله والابتهال له ، وإبداء محبته له ، بطريقة حاسمة . أما البعض الآخر ، فكان يتقبل بشغف الاضطهاد ، غير مكترث بالموت ، ناظرا

إلى اللقاء الذى سيحظى به بعد ترك العالم . فقد حفظ لنا التاريخ رسالة القديس أغناطيوس الإنطاكى الذى استشهد أيام إضطهاد الملك دوميسيانوس قيصر (فى القرن الأول) ، فعندما كان يقاد مكبلا من إنطاكيا الى روما لكى يرمى فريسة للوحوش ، كتب رسالة لأصدقائه فى روما ، راجيا إياهم ألا يتوسلوا لدى الحكام لتحريره . وهو يقول : أنا أكتب إلى جميع الكنائس ، وللجميع أقول: إنى أموت فى سبيل الله بقلب منشرح ، إذا كنتم لا تمنعوننى أستحلفكم بأن توفروا لى انعطافاً فى غير أوانه . دعونى أصير طعاما للوحوش . فإنى بواسطتها أصل إلى الله . أنا حنطة لله ، تطحننى أنياب الحيوانات ، لأصير للمسيح خبزا خاليا من كل عيب . لاطفوها بالأحرى هذه الحيوانات ، حتى تكون قبرى ، ولا تدع شيئا يبقى من جسدى ، فلا أثقل على أحد بدفنى »

كتب آباء الكنيسة عن المحبة ولكن لم يخصصوا لها مقالة بمفردها فهم يذكرونها عندما يفسرون الكتاب المقدس . فقد كتب مثلا « كليمان الاسكندرى يشيد بالمحبة ويضعها فى قمة الكمال المسيحى . وهو يقسم المؤمنين إلى قسمين : الذين يكتفون بحياة عادية وإيمان عام والعارفين ، أى المؤمنين الكاملين الذين وصلوا إلى العرفان التام . وللوصول الى هذه القمة يجب على المسيحى أن يعبر مراحل ، فى كل منها يختلف سبب العمل : فيكون أولا المخافة ثم الإيمان ثم الرجاء وأخيراً لا يعمل المؤمن إلا مدفوعا بمحبة صرفة . وقد ذهب اكلمنص إلى أن يكتب : ولو افترضنا أن يعطى لعارف أن يختار بين معرفة الله وخلاصه الأبدى (على شرط أن يفرقا حين أنهما شىء واحد) ، بدون تردد يختار معرفة الله ، لأنه يريد لنفسه حالة من يبتدىء بالإيمان فيرتفع بالمحبة حتى العرفان » [1] .

---

(١) Stromates, IV, ch. 22

إن المحبة متعلقة بالعرفان ويرى اكلمنص فى العرفان ثلاثة عناصر : الأول طهارة النفس من الأهواء apatheia أى السيطرة التامة على الأهواء ، بل على العواطف نفسها . والعنصر الثانى ، هو المحبة ، مبدأ توحيد جميع قوى النفس . والعنصر الثالث هو العرفان وهو المعرفة (الغنوص) التى تتجاوز الإيمان البسيط وتدخل المؤمن ، المشبع بالمحبة الى مشاهدة أسرار لا يصل إليها العامة .

وقد وصف المحبة الأخوية كتركيب كل ما هو موافق العقل والحياة والأخلاق ، أو بتعبير آخر المشاركة فى الحياة حيث الآخر يكون كأنه شخص الانسان . ويعلق أكليمان المحبة بفضائل ثلاثة يجب أن تصحبها : إكرام الضيف . أى تحرص على خير الغريب : والانسانية ، أى الأخوية نحو الذين يعيشون معنا بنفس الروح والثالثة تحثنا على معاملتهم كأصدقاء مبدين نحوهم محبة عملية ؛ وأخيراً « العشق » (dilectio)

ومن بين الآباء اليونانيين ، الثلاثة الكبار ، منهم القديس باسيليوس وأخوه غرغوريوس النازيانزى ، والقديس يوحنا فم الذهب ، كانوا حريصين كل الحرص على حل مشكلة المحبة نحو الفقراء . وقد شاهدوا حالة الشعب التعيسة فى القرن الرابع والامتيازات التى كانت تتمتع بها الطبقة الغنية . فلم يتأخروا فى أن يهاجموا بقوة ، الظلم السائد وحالة الفقر المدقع الذى يجبر بعض الآباء ليبيع أولاده كعبيد لكى يخلصهم من الموت ويرى أن الغنى كثيراً ما يكون عائقا لمحبة الغير .

ومن بين الآباء اللاتين ، يعتبر القديس أوغسطين كالحجة فى مسألة الحب . ولعل لا يوجد أحد تكلم مثله عن محبة الله . فقد كان فى عنفوان شبابه أسيراً للحب الشهوانى وطالما ناضل لكى يتخلص من حبائله . وأخيرا انتصرت النعمة الإلهيه وشعر فى قرارة نفسه بمدى عمقها وقوتها وأخذ ، بثاقب عبقريته ، يحلل

كنهها وملتزماتها فى الحياة المسيحية الحقيقية . وقد لخص قوة الحب فى تحرير المرء من شهوات الدنيا بكلمته المأثورة « أحبب وافعل ما تشاء Ama et fac quod vis وهو يقصد بها أن الحب الإلهى عندما يغمر قلب المؤمن يجعله ينظر إلى كل شىء فى ضوء هذا الحب فيصبح الله معيار كل أحكامه وكل تصرفاته ، فلا يخشى عليه أن يضل السبيل .

وفى نظر أوغسطين ، المحبة هى الكمال المسيحى . ففيها يتلخص الإيمان كله فى محبة الله ومحبة الغير . وقد وضح مذهبه فى كتابه « فى محبة الله (De diligendo Deo) فيقول : « كيف يجب أن نحب الله وكيف نحب الغير ؟ يجب أن نحب الله أكثر مما نحب أنفسنا والآخر كنفسنا . واننا نحب الله أكثر مما نحب نفسنا إذا فضلنا أوامره على إرادتنا الشخصية . أما الغير ، فلا يطلب منا أن نحبه بقدر ما نحب نفسنا بل كنفسنا يعنى أن نريد ونرجو له كل الخير الذى نريده ونرجوه لنفسنا وفوق كل شىء السعادة الأبدية . يجب أن نساعده للوصول لتحقيقها بمده بمعونة روحية ومعونة مادية بقدر ما يتطلبه العقل وتسمح ظروفنا ... » (فى محبة الله ، الفصل الأول) .

المحبة الحقيقية هى محبة صرفة « طاهرة » التى تحب الله لنفسه فتجد فيه بهجتنا وسعادتنا . وهو يميز فى الأشياء ما تكون لبهجتنا (frui) وما تكون كوسائل (uti) . والمخلوقات قد وضعت فى سبيلنا لكى تقودنا إلى الخير الأقصى الذى يكون هو متعتنا . ويجب أن يفوق حبنا لله كل حب . يجب أن نحب الله الذى خلقنا أكثر مما نحب والدنا الذى ولدنا ، ونحب الكنيسة أكثر مما نحب والدتنا التى أخرجتنا إلى العالم .

وليس من الممكن أن نصل إلى كمال المحبة فى هذه الدنيا ولكن يجب أن

نواصل تقدمنا فيها بدون توان . « إن المحبة نشطة لا تعرف التكاسل :» أضف دائما ، أمش بدون توقف ، تقدم بدون مهادنة : لا تسبق في الطريق ، لا ترجع إلى الوراء . لا تنحرف عن طريقك . فمن لا يتقدم فقد تقهقر ...»

ولا تتحقق تماما المحبة الكاملة إلا عندما سنرى الله كما هو فعندئذ لا يمكن لمحبتنا أن تزداد عندما سيتحول إيماننا إلى رؤية » .

لقد كان لأوغسطين أثر كبير فى تفكير العصر الوسيط المسيحى فموقفه فى نظرية الحب كان له صدى قوى لدى اللاهوتيين حتى القرن الثانى عشر . وكان تنقل الآراء بخاصة فى صورة مقتطفات أو مجموعات من غير محاولة لربطها بنظرية علمية شاملة . وابتداءا من القرن الثانى عشر ، أخذت البحوث تتركز حول المشاكل والمسائل ونرى فيما يتصل بالحب مدارس تتكون فى ميدان اللاهوت وميدان التصوف .

ولقد أثار منذ نصف قرن الأب روسلو (Rousselot) مشكلة الحب فى القرون الوسطى [1] وذهب إلى أنه كان يوجد لدى المفكرين المسيحيين فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر مذهبان متضادان فى ماهيته . ويسمى المذهب الأول المذهب « الطبيعى » وهو مذهب الذين يؤسسون جميع أنواع الحب على الميل الطبيعى الضرورى الذى يدفع جميع المخلوقات نحو خيرها الخاص . وفى نظر هؤلاء المفكرين يوجد بين حب الله وحب النفس وحدة أساسية بالرغم من أنها خفية . بل بالأحرى هذان الحبان ليسا إلا التعبير المزدوج لنزوع واحد هو أكثر جميع النزوعات عمقاً وطبيعة . ويمثل هذه النظرية « هوج دى سان فيكتور » (Hughes de Saint-Victor) فى كتابه

(١) Pierre Rousselot, pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge, Vrin, 1933, 104 pages

« فى الأسرار » (de Sacramentis) والقديس برنار فى كتابه « محبة الله » (De diligendo Deo) . وهى تستند إستنادا قويا على آراء الأفلاطونية الحديثة لديونيسيوس المنحول وأخيرا هى النظرية التى حددها القديس توما الأكوينى فى إطارها المنهجى . وقد استعان بارسطو واستخرج من النظرية المذكورة مبدأها الأساسى ، فأوضح أن « الوحدة » أكثر من الشخصية ، هى سبب الحب وقياسه ومثله الأعلى . وقد سمى روسلو هـــذه النظرية (النظرية اليونانيـــة التوماوية) (أنظر ص ٣)

ومقابل هذا المذهب « الطبيعى » نجد المذهب « الجذبى » (extatique) . يحرص على قطع الروابط التى فى نظره تربط حب الغير بالنزوعات الأنانيـــة . وفى نظر هذه المدرسة يكون الحب أكمل ، ويكون حباً صرفاً ، بقدر ما يجذب المحب خارج نفسه . ونتيجة لهذه النظرة . يستوجب هذا الحب الكامل ازدواجا حقيقيا بين المحب والمحبوب فى بداية نشأته ، ويحاول أن يتخلص منها بفناء المحب بالمحبوب . فهو حب فى غاية الحرية ، وفى نفس الوقت فى غاية العنف . هو حب حر لأنه ليس هناك أى مبرر له إلا نفسه إذ هو مستقل عن النزوعات الطبيعية . وهو عنيف لأنه يخالف هذه النزوعات ويتحكم فيها وهو يظهر كأنه لا يستطيع أن يشفى غليله إلا بتحطيم شخص المحب ، بفنائه بالمحبوب . ولما كان الحب على هذا الشكل . فليس له قصد إلا نفسه فيضحى فى سبيله كل شىء فى الإنسان حتى سعادته بل عقله .

وقد وصف المذهب الجذبى « للحب بغاية المهارة والحماس والدقة بعض متصوفى القرن الثانى عشر ، من أكثر مفكرى عصرهم أصالة مثل أبيلار Abélard وريشار دى سان فيكتور Richard de Saint-Fictor ونجد آثارها عند اللاهوتيين الفرنسيسكيين (أنظر ص ٣ ـ ٤) .

وقد استمر تيار الحب الإلهي وحب الغير في الأوساط المسيحية المتدينة ، متكيفا بمقتضيات الزمان والمكان ، ومتنوعا بحسب طباع الشعوب ومميزاتها الشخصية . فهناك مثلا التيار الألماني في القرن الرابع عشر مع أكبر ممثليه وهو رويسبربك (Ruysbroeck) ، وهناك التيار الهولندي الممثل « باخوان الحياة المشتركة » (Les fréres de la vie commune) ومن أشهر منتجاته الأدبية كتاب « الأقتداء بالمسيح » (Imitatio Christi) وهو ، بعد الأنجيل ، أكثر الكتب الروحيه إنتشارا في المسيحية ؛ وهناك ، في القرن السادس عشر ، تيار جماعة اليسوعيين (Jésuites) ورواج كتاب « التمرينات الروحية (Les Exercices Spirituels) لمؤسسها القديس اغناطيوس الليولي (Ignace de Loyola) وهناك التيار الاسباني في نفس القرن مع القديسة تريزا دافيلا (Thérése d'Avila) والقديس يوحنا الصليبي (Jean de la Croix) : وهناك القديس فرنسيس دي سال (Francois de Sales) الذي خصص « كتابا هاما في حب الله » (Traité de l'amour de Dieu)

ولكل من هذه المدارس الروحية كتب تتضمن فصولا مطولة في حب الله وتتغنى بعذوبته وقوته وتصف آثاره في النفس . وقد يطول بنا البحث لو حاولنا أن نعطي نبذة عن كل هذه المدارس . ولذا نكتفي ، ختاما لهذه النظرة التاريخية السريعة ، بالاشارة بايجاز إلى مشكلة أثارت ، في القرن السابع عشر ، جدالا حادا بين محبذي الحب المحض (Amour pur) ومن خالفهم ممن يقولون بوجوب اهتمام النفس ، مباشرة أو غير مباشرة ، بحب ذاتها وضرورة الرجاء بأنها ستجد في الله سعادتها . وخلاصة المشكلة هو أن ذهب الأولون إلى أن حب الله عند المؤمن مستمر التقدم والنمو والتعمق لدرجة أنه يصل إلى الصفاء التام فيتجرد من كل نظرة إلى النفس ذاتها بل يصبح لا يكترث بخلاصها الروحي

ومقيضياته من مقاومة الشر والنضال فى الحياة الروحية . فقد يؤدى هذا إلى «عدم الاكتراث التام» (La suprême indifférence) بدعوة التسليم التام إلى المشيئة الإلهية .

ولا يخلو هذا التواكل من خطر الانزلاق فى الانحراف السلوكى . وسنبحث فى القسم الثالث معنى هذا التيار من الوجهة الفلسفية وكيف يمكن توفيق الحب النزيه لله مع الحب للذات المنطبع فى النفس فى أعمق كيانها .

القسم الثالث

التحليل الفلسفى للحب

عند توما الاكوينى وتلاميذه

بعد النظرة الشاملة للحب فى الكتاب المقدس وعند أشهر رجال الفكر المسيحيين يجدر بنا الآن أن نعرض للمشكل الفلسفى نفسه الخاص بماهية الحب كما حلله « أمير اللاهوتيين » ، توما الأكوينى الذى تعتبره الكنيسة الكاثوليكية من أكبر مفكريها والمرشد الأمين فى الدراسات الفلسفية واللاهوتية .

والجدير بالذكر أن توما الأكوينى ، بجانب عبقريته الخلاقة ، جمع التيارات الفلسفية واللاهوتية المختلفة بخاصة التيار الأرسطى والتيار الأفلاطونى كما أنه قرأ ابن سينا وابن رشد وتشبع بأوغسطين وآباء الكنيسة وبطبيعة الحال بالكتاب المقدس نفسه وتعاليم المجامع . وفى تحليله لمسألة الحب بمختلف أنواعه باعتباره ظاهرة تشمل الخلق كله ، لجأ إلى عدد من المبادىء الأساسية التى سنحاول إبرازها الآن . ولكى نعطى لعرضنا تركيزا ، سنوضح ارتباط أجزاء الموضوع مقتفين بدقة منهج أستاذنا الجليل الذى تتلمذت عليه الأب جايجر (Geiger) فى بحثه الرائع عن «مشكلة الحب عند القديس توما الأكوينى» فى[1]. العرض اللاحق يلخص كتابه الثمين وفى كثير من الأحيان يكاد يكون ترجمة ، بتصرف لكثير من صفحاته .

---

(١) Louis-B. Geiger, Le probleme de l'amour chez saint Thomas d'Aquin, paris, Vrin, 1952) Conférence Albert - le - Grand, 1952 130 pages

وهى محاضرة ألقيت فى جامعة مونتريال ثم نشرت بعد إضافات وتوضيحات .

الباب الأول – النزوع

اللفظ العام الذى يستعمله توما الأكوينى ليدل على الوجدان بمعناه الأعم هو « النزوع » (appetitus) وهو لا ينطبق على الحساسية الحيوانية أو الإنسانية فحسب بل أيضا على وجدانية الملائكة وعلى التجاذب الطبيعى الموجود بين الكائنات غير الحية .

وإذا أخذنا النزوع (والحب هو فعله الأساسى) فى أوسع معانيه ، نراه يتضمن العناصر الآتية : أولا حامل النزوع أى من يقوم فيه النزوع (أى المحب)؛ ثانيا حد النزوع الذى يسمى خيرا أو غاية وثالثا النزوع نفسه وهو بمثابة رابطة دينـاميكية تربط النازع بخيره . والنازع يصبو نحو خيره لأنه يجد فيه كماله الطبيعى . ولذا نسمى « نزوعا طبيعيا » (appétit naturel) هذا النوع من الميل المنطبع فى كيان الشىء نفسه ويدفعه نحو كماله .

النزوع الطبيعى

وفى هذا الإطار العـام ، يمكننا أن نميز بسهولة بين نوعين من الكائنات : كائنات معدومة المعرفة . وكائنات ذات معرفة ، حسية كانت أو عقلية .

أما الكائنات المعدومة المعرفة، فإنما يدل نزوعها على نفس طبيعتها وعلى النظام الطبيعى لكمالها ونشاطها . فاذا استعملنا هنا كلمة « الحب » فهذا بتجاوز ، وعلى شرط أن نضيف أنه يطابق تماما تكاملها فى الوجود ، فجميع أفعال هذه الكائنات هى حركات أو تحولات فيزيائية تحاول تحقيق كمالها ، فاذا استعملنا – فيما يتصل بها – كلمات « الخير » و « الغاية » و « الكمال » و « الملائم » فيجب أن نأخذها فى مستواها الفيزيائى . فالخير إذا نظرنا إليه من جهة النازع الذى ينزع نحو كماله أو نحو البقاء فى وجوده لا ينطبق إلا على هذا الكمال أو هذا الوجود وعلى كل

ما من شأنه أن يساعدها بواسطة حركات: أو تطورات فيزيائية . فلسنا هنا فى مستوى النفسانيات .

الجزء والكل فى عالم مرتبط الاجزاء

ولكن يجب ألا ننسى أن هذه الكائنات التى نستطيع أن نحللها فكريا بواسطة التجريد المنطقى ، ليست هى فى الحتمية إلا جزءا من العالم . ولذا لا يقتصر كمالها على إبقاء وجودها أو ازدهارها الجزئى ، بل هى تشترك فى العمل الشامل الذى يحقق ارتباط الكل وانسجامه . ولذا يرى توما الأكوينى فى هذا النظام الكلى الطبيعى لكائنات العالم الفيزائى برهانا على عدم صحة تعميم المبدأ الذى كان يقول به البعض : « إن الطبيعة تنعكس على نفسها لأن كل ما تحبه يعود إليها».
Natura in se recurva est,quia scilicet omnia quac amat retosquet ad se .

ويطبقونه على الحب الطبيعى فيقولون : أنه هو فى الأساس مركزى الذات (égocentrique)

المعرفه والحب ـ تميز نوعين من الحب

ومن جهة النزوع ، هناك فرق بين الكائنات المعدومة المدرفة والكائنات الحية ذوات المعروفة . فعند الثانية لا يتحرك النزوع إلا بعد معرفة سابقة ، حسية كانت أو عقلية . ومن جهة أخرى نتيجة لهذا الارتباط بالمعرفة ، يكون النزوع قوة نفسانية مستقلة ، متميزة عن الماهية أو الذات . فالنزوع الانسانى وحده ، يستطيع أن يدرك الخير من حيث هو خير . ويكفى هذا الفارق لكى نميز مستويين مختلفين كل الاختلاف فى عالم النزوع .

فقد لجأ بعض الفلاسفة إلى معايير قريبة إلى الفهم للتمييز بين النوعين من الحب ، اعنى الحب الحسى والحب الروحى ، مثل التمييز بين اللذة (sensualitas) والمودة

(dilectio) ، أو بين الاستعمال (uti) والاستمتاع (frui) أو بين الشهوة والحب الحقيقي ، أو بين حرية الحب وحتميته . أما توما الأكويني فقد انتهى إلى أن المعرفة الحسية والمعرفة العقلية تتصلان بالوجدان بالذات . ومعنى هذا أن نوع المعرفة يؤثر في طبيعة الوجدان نفسه . فليست مهمة المعرفة هي فقط أن تمد الوجدان بموضوع حسي أو روحي ، وأن يبقى الوجدان هو هو من حيث أنه منصب على الخير . الواقع أن المعرفة تتأثر بالحب تأثيرا عميقا ، داخليا بحيث أننا نجد أنفسنا أمام وجدانين متميزين أساسا في مستوى الحب نفسه .

ولنبحث الآن كيف يعمل كلا النوعين من الوجدان .

الباب الثاني ـ الحب الحسي واللذة الحسية

أما فيما يتصل بالوجدان الحسي ، فهو يتطلب ، كما قلنا ، تدخل المعرفة الحسية الخارجية والباطنية . والدليل على أن المعرفة هي في خدمة الوجدان الحسي هو أن في مستوى الحياة الحيوانية ، يظهر أنه يتعذر فصلها عنه وأن الفائدة البيولوجية للحيوان هي الشرط الأساسي للانتباه السيكولوجي [1] .

وهناك نقطة أخرى تهمنا مباشرة ، هي أن الموضوع الذي ينصب عليه أوليا الحب الحسي هو اللذة الحسية أي الحال الذاتي (subjectif) متميز عن الخير الحقيقي الذي يكون الحيوان مرتب إليه والذي يسعى وراءه بسلسلة من الأفعال لكي يحصل عليه فعلا . فبين الفرد المرتب إلى بعض الحقائق - التي تسمى خيرة لأنها من شأنها أن تحقق كماله — وهذه الحقائق يتدخل فيها عنصر جديد هو اللذة بحيث أننا نكون بازاء نوعين من الخير يكون الواحد (وهو اللذة) إشارة إلى الآخر (أنظر الصورة)

---

(١) 2 Contra Gentes, c. 82, 513 b

فمن جهة هناك خير فى المستوى النفسانى وهو اللذة ومن جهة أخرى هناك خير نستطيع أن نسميه موضوعياً مثل القوت أن المسكن أو الرفيق الخ... ويشير الخير الذاتى (Subjectif) إلى الخير الموضوعى كما يشير النور الأخضر إلى أن الطريق سالك ؟ مع هذا الفارق الأساسى أن اللذة هى فى ذاتها خير مطلق فى مستواها ؟ عندما صلة النور الأخضر بحركة المرور هى مجرد صلة توقيفية .ولذا فى اللذة ذاتها قوة جاذبة للحب الحسى وقد تحجب أحيانا الخير الموضوعى الذى عليها أن تشير إليه .

ولكى نحترز عن المزالق ، يجب دائما أن نحدد على أى خير يدور حديثنا . إن خير الحيوان — وخيرنا من حيث أننا نحن أيضا نملك وجدانا حسيا — يمكن أن يكون :

١) إما هذا الخير الذى هو اللذة .

٢) أو مجموعة الحقائق التى تتجه نحوها الأفعال التى تثيرها اللذة

٣) أو ازدهار أو ابقاء الفرد أو النوع وجميع هذه الخيرات مرتبطة بعضها ببعض . فلا يستطيع الحيوان أن يميزها كما أنه لايستطيع أن يعصى أوامرها . ولعل هذا يفسر هذا النوع من الأمن، ومن السذاجة الطاهرة التى يتسم بهـا فى غرائزه فهى خيرات متميزة حقيقة يستطيع الانسان أن يطلبها منفردة .

وصلاتها المتبادلة ،معقدة فاللذة خير بنفسها وهى خير نسبى من حيث أنها تشير إلى وجود خير موضوعى . وهذا الأخير خير لأنه يمد الحى بما يلزمه لابقائه وازدهاره وإبقاء النوع . وهو خير أيضا لأنه مصدر لهذا الخير الذى هو اللذة . ويستطيع الانسان أن يحصل على اللذة بدون أن يقبل الخضوع إلى

مقتضيات ويستطيع أيضا أن ينشىء اللذة بواسطة مؤثرات مختلفة ، لا قيمة لها إلا من حيث أنها تسبب هذه اللذة .

والأمر الذى لاشك فيه ، هو أن اللذة ، فى مستوى الحب الحسى ، هى وحدها التى تكون حاضرة من الوجهة النفسية ، هى هى التى يسعى وراءها مباشرة الحيوان والإنسان من حيث هو يخضع لوجدانه الحسى . والحكم بالنسبة للخير الموضوعى يمر باللذة . فكان الوجدان يقول : «هناك لذة ، إذاً هناك خير» فالوجدان الحسى منحصر فى عالم اللذة الذاتى (Subjectif) فاللذة تحث الكائن الحى ، بدون أن يشعر صراحة ، إلى أفعال نافعة لايستطيع الفرد أو النوع أن يبقى بدونها . ولذا ترتبط اللذة ، فى أكثر الأحيان ، بأفعال نافعة، هى بالاضافة لذيذة . فترتيب القيم فى المستوى النفسانى هو عكس الترتيب الموضوعى فاللذة التى هى ، من الوجهة البيولوجية ، فى خدمة الأفعال المفيدة ، تصبح من الوجهة النفسانية ، الخير الوحيد كما لو كانت مهمة الأفعال هى بجرد إثارتها وإبقائها . فمن الوجهة النفسانية اللذة هى بمثابة خير مطلق مع أنها من الوجهة البيولوجية خير نسبى ، ومن جهة أخرى ، ليست الخيرات الموضوعية خيرات إلا بالنسبة إلى الكائن الحى وهى تسمى خيرات ، بخاصة لاتصالها الأساسى بخير الكائن الحى

العقل واللذة الحسية

ولأن المعرفة الحسية أيضاً لاتستطيع بنفسها إدراك ماهية أى حقيقة فالعقل وحده هو الذى يسمح لنا أن نعرف ما هو الخير أو اللذة أو النظام الذى هو بين الخيرات الموضوعية واللذة ووجودنا الجسدى . وبواسطته أيضا نعى ، صراحة أحوالنا النفسانية وأنفسنا ونستطيع أن نعرف أفعالنا وماهياتها . فلو حرمنا من المعرفة العقلية ، نصبح أسرى تماما لذاتيتنا (subjectivisme) بدون أن نشعر بحالتنا فكأننا نقاد إلى الأشياء مدفوعين بشعور غامض للذة .

مشكله الحب المغرض والحب النزيه

فاذا أردنا أن نتحدث عن الحب المغرض والحب النزيه فى مستوى الوجدان الحسى ، يجب أن نحدد تماما موضوع حديثنا . هل نقصد الأفعال ؟ فهى تارة تظهر كأنها مركزية الذات (egocentripue) أى مغرضة ، عندما تكون مرتبة إلى خير الفرد ، وطورا تظهر كأنها نزيهة وموجهة نحو الآخرين عندما يكون موضوعها خير النوع وأنها تتطلب تضحية الخير الفردى .

هل نقصد الحب نفسه ؟ فإننا لانستطيع أن نقومه بواسطة الأفعال الخارجية إلا إذا عرفت هذه الأفعال وقصدت كما هى ، مع جميع الصلات التى تربط الوسائل بالغايات . والخير الفردى بخير النوع ، والجزء بالكل . وإذا لم تعرف طبيعة الأفعال فلا يمكن أن نقصدها .

ومعنى هذا أن مشكلة الأنانية ومحبة الغير ، أو الحب المغرض والحب النزيه لا وجود لها على المستوى النفسانى . وهذا هو حال الحياة الحسية بسبب طبيعة المعرفة الحسية . وإذا التزمنا الدقة ، يجب أن نقول أن الحب الحسى ، من حيث هو حب ، هو دائما ذاتى ؛ موضوعه اللذة ، أو موضوع أو عمل مثير للذة . أما الأفعال فهى تارة مركزية الذات وطوراً محبة للغير ، وهى ترمز ، بشكل ما ، إلى الأنانية الحقة أو محبة الغير اللذين لا يتحققان إلا فى مستوى أعلى .

وأخيراً بواسطة الخير الذاتى الذى هو اللذة ، تقود الأفعال الكائن الحى نحو خيره الموضوعى ، فرديا كان أو نوعيا باستعمال الخيرات المفيدة . إن الخير الحاضر فى المستوى النفسانى هو وحده الذى يكون حقاً موضوع حب نفسانى . فلا نستطيع إذا أن نقول ، بدون تفسير ، أن موضوع النزوع الحسى هو خير الحيوان . لأن هذا الخير يحوى أشياء مختلفة كل الإختلاف .

اللذة والسعادة

ولا شك أن اللذة من عناصر السعادة . لنفرض أن الإنسان يعيهـا تماما ويعرفها كخير . فمن السهل أن نرى أن هـذه السعادة الذاتية (subjctivc) هى متميزة حقاً عن الخير الموضوعى للكائن الحى كفرد ، ومن خـيره كعضو من النوع أو كجزء من الكل وهـذا يفسر كيف يستطيع البعض أن يعيش « بجنات مصطنعة » (paradis artificiels) قوامها اللذة الحسية يحدثونها بشتى الوسائل مثل الحشيش أو المرجوانا ، أو العقاقير الحديثة (مسكالين أو ل.س.د.) أو بانغماسهم التـام فى نزعاتهم الشهوانية من مأكل أو مشـرب أو اختبـارات جنسية .

وفى ضوء نفس التمييز ، يمكننا أن نفهم كيف يستطيع المـرء أن يضحى بسعادته أو بحيـاته الفردية ، فى سبيل خير النوع أو فى سبيل خير آخر أعلى . فالسعادة الذاتية (subjectivé) هنا ليست هى هى التـكميل الموضوعى للفـرد ؛ وهذا الخير ، بدوره ، ليس هو هو خير الكل أو خير الـنوع فلذا يستطيع الشخص أن يضحى بسعادته الذاتية وبخيره الخـاص فى سبيل خير النـوع أو خير الكل .

ومن الممكن ، بوجه خاص ، أن نتصور ، بدون تضاد ، أن السعادة الذاتية الناتجة من اللذة تضمحل وفى نفس الوقت يحتفظ الفرد بالخـير الموضوعى الذى يضمن نموه الفردى ويضمن من جهة أخرى خير النوع أو خير الكل .

الخلاصة

وقصارى القول . نستطيع أن نقول أن مشكلة الحب المذرض والحب النزيه فى مستوى الحب الحى ، غير ذات موضوع . وهـذا إذا ميزنا من جهـة بين

الأفعال الخارجية والحب ومن جهة أخرى إذا تنبهنا إلى الطبيعة النفسانية الخاصة للحب الحسى . إن الحب الحسى ينصب مباشرة على خير هو ذاتى . بالرغم من أنه يتجه نحوه كنحو خير مطلق نهائى .

ولا نستطيع أن نقول ، بدون تعليق ، أن النزوع الطبيعى ينصب على الخير الخاص بالفرد . وقد رأينـــا أن توما الأكـوينى يدرج فى موضوع النزوع وجود الفرد ووجود أفعاله . ولـكن من بين هذه الأفعال ، تتجـه بعضها نحو إيجاد كائن حى آخر وبالتالى نحو خير النوع . ولذا فى مستوى النزوع الحسى، يجب أن نخفف من أولوية حب الذات بالنسبة إلى أى حب آخـــر ، ولاسيما أن الحب الطبيعى للذات ، لوجودها أو لأفعالها ، هو حب عطف لا حب شهوة

وإذا أردنا غاية الدقة فى التعبير ، يجب أن نقول أن الـكائن الحى مرتب ، بموجب حب طبيعى نزيه ، نحو الخير الفردى ونحو ير النـوع . وهو يطلب كليهما بواسطة أفعـال ملائمة . تحدث نتيجـــة للذة ، وهى الخير المقصود فى المستوى النفسانى .

فليس الحب الطبيعى للذات أنانية أو حباً للشهوات أو ابتغاء خيرات الذات . فلا داعى إذا أن نعتبره برمته مضاداً للعطف نحو الآخرين ، ولا داعى أن نرجع العطف ، بنحو ما إلى الحب الطبيعى .

الباب الثالث — الحب العقلى أو الروحى

لننتقل الآن إلى دراسة الحب الروحى . وأول ما نراه هو أنه يتصل إتصالا وثيقا بالمعرفة العقلية . ومعنى هذا أن الحب الروحى إنما يحدث عندما يـكون موضوعه ، وهو الخير ، حاضراً فى ذهننا بواسطة المعرفة العقلية .

والفرق الحاسم بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية هو أن الأخيرة تعطينـا

معرفة ماهية الأشياء . أما المعرفة الحسية فلا تفيــدنا الا تصورات نجهــل كنهها .

وإذ طبقنا هذا على الخير ، نقول أننا بالمعرفة العقلية نستطيع أن نعـرف « ما هو » الخير ، أى ما هيته فى وحدته النسبية وفى مختلف تحققاته فى الوجود وفى مختلف أحواله . فالخير يتجلى أساسياً فى الجذب الذى يفيض من كائن ما . والنزوع نحو الخير هو الميل نحو الكائن الذى يفيض منه هذا الجذب وعلى ذلك إنى أعرف الخير عندما أعرف أن شيئا ما يحتوى فى نفسه ما من شأنه أن يثير ميلى بواسطة الجذب الذى يفيض منه .

ومهما عددت صفات حقيقة ما ، فإنى لم أقل شيئاً عن خيرها من حيث هو خير طالما لم أوضح الجاذبية الناتجة من صفاتها وخصائصها وهى الحب .

الحب الروحى : أساسه ونتائجه

وكثير من المسائل التى تثار فى مشكلة الخير والحب ناجمة من الخلط بين المستوى الديناميكى الذى هو ميدان الخير والمستوى الاستاتيكى للحقائق الحسنة . أو بمعنى آخر الخلط بين أساس الخير (وهو الوجود أو الصورة) والخير نفسه .

ولابد من العودة إلى هذه الأوليات إذا أردنا أن ندرك الخير من حيث هو خير لا فقط بعض تحققاته أو بعض آثاره . ومعنى هذا أنه يجب أن نميز ، من وراء الآثار وفى داخل الأشياء الحسنة ، علتها ومبدأها أى ندرك ما هو الخير.

حب الشهوة المغرض : (amour intéressé de convoitise)

فنستطيع أيضا أن نميز ، فى كل حال ، السبب الخاص للجذب الذى يفيض من الكائن أعنى أحوال تحققات الخير المختلفة . إننا نستطيع أن نفهم أننا نطلب بعض الأشياء ونسميها خيرة (أو حسنة) لأننا نحس بحضورها ، نوعا من اللذة أو من البهجة أو من المتعة الخ . نستطيع أن نفهم أن حبنا ، فى هذه الحالة ، يتجه،

فى حقيقة الأمر ، إلى اللذة أكثر من إتجاهه إلى الخير الذى نتخيل أننا نحبه . ففى آخر الأمر ، اللذة هى الخير الذى نطلبه ومنه يأتينا بالحقيقة وعلى التخصيص الجذب الذى يخلبنا لا من الأشياء التى يبدو لنا أننا نحبها ، ومعنى هذا أن حبنا نحوها هو حب شهوة .

ونستطيع أيضا أن نفهم أننا بإزاء الخيرات المفيدة يحدث حبنا ، فى آخر الأمر لا من أثر الخير الموجود فى هذه الأشياء ولذاتها ، بل فقط لأنها تدخل فى حلقة تبدأ منا وتعود إلينا بعد أخذها من هذه الأشياء قيمة تتصل بخيرنا الخاص . وهنا أيضا حبنا هو حب شهوة .

ولكن إذا أخذنا نفكر فى حبنا لذاتنا . يبدو لأول وهلة مستقلا عن كل حب آخر . إننا نطلب خيرنا ، أعنى وجودنا وكمال ازدهارناوسعادتنا نفسها لالسبب آخر إلا لذاتها أو بمعنى آخر ، لأن هذه الحقائق تجذبنا من غير أن تحتاج إلى أن نبرر نفس جذبها . وحبنا لها يكفى لذاته . وهو يحمل صفة الهبة ، قوية وخفية معا ، كما لو كان يوجد فينا خير أعمق منا يأمر حبا ويتقبله ، له كل سمات الهبة الصرفة بدون أن نستطيع أن نميز حقيقة فاعل هذه الهبة والمنتفع منها . وإنه منطبع فى طبيعتنا ولا نستطيع أن نمحوه إلا بمحو ذاتنا .

فحبنا هذا متوجه نحو خير لذاته ولذا لا يتسم بالشهوة ، بالعطف والتقدير . وهذا الحب المجانى نبديه أيضا نحو أشخاص آخرين كلما نجد أنفسنا إزاء خير فى هذا النوع أعنى خير فى نفسه ولنفسه . ونفهم فى نفس الوقت أن الحب الحقيقى لا يكون إلا من هذا النوع ، بالنسبة لخيرات مثل هذه الخيرات ، بالرغم من أنها ليست بعد الخير بملء كماله .

سلم الخيرات ودرجات الحب :

ويترتب معدن الحب على معدن الخير . فهناك فرق أساسى بين الخير النسبى

والخير المطلق حتى إذا كان محدوداً . وهو فرق يشبه الفرق بين الوجود الجوهرى أى الوجود بالذات والوجود العرضى أى بالآخر وفيه .

وكما أن الجوهر المخلوق ، بالرغم من أنه جوهر حقيقى يكشف فى آخر الأمر لنظر الفيلسوف الثاقب ، تبعية وجوده للوجود المطلق ، فالخير الجوهرى أو المطلق لا يظهر سلم الخيرات المتصاعد فحسب بل يظهر أيضا الارتباط الأساسى لكل خير بالخير الذاتى ، أعنى الخير الذى هو كنه كمال . فيظهر عندئذ عالم الخير فى شتى تنوعه . فالخيرات النسبية تستمد قيمتها من الخيرات المطلقة وهذه بدورها تستعير خيرها المطلق من المطلق بالذات الأول .

وفى ضوء هذه المبادىء ، نرى فى الحب أيضا نظاما ومراتب . إننا نستطيع أن نميز بين حب جوهرى وحب عرضى أعنى حب يتغـــذى من حب أعمق . فحب الخيرات المفيدة يستوجب دائما حب عطف أى حبا لخير محبوب لذاته . والحب العطفى لخير محدود يتغذى فى آخر الأمر من حب لخير من حيث هو خير الذى ينتهى إلى الخير المطلق . وهو الذى نطلبه كلنا ، فى كل حب ، من غير أن نكون دائما شاعرين .

غير أن نظام الاكتشاف فى حياتنا العاطفية هو عكس النظام الموضوعى . فنكتشف أولا الخيرات اللذيذة من حيث هى لذيذة والخيرات المفيدة من حيث هى مفيدة . وأننا نشعر فى قرارة أنفسنا أن ليس هذا هو إلا الحب الحقيقى لأن الحب الحقيقى المطلق يقتضى الوجود والبقاء فى حضرة المحبوب بدون طلب شىء آخر أو لذة أو فائدة غير المحبوب نفسه .

شروط الحب الحقيقى ومشكله الحب النزيه

ومن البديهى أن حبا مثل هذا يتطلب أولا أن نجد خيرات بذاتها ولذاتها . ويتطلب ثانيا أن يكون فى وسعنا أن نجعل أنفسنا حاضرين لهـذه الخيرات فى

ذاتها أعنى أن نلاقيها قبل لقاء آثارها اللذيذة أو المفيدة وهذا لأننا :

ا) أما أن تكون إذا خير له ، لسبب ما ، صفة خير مطلق وعليه يكون له قيمة مستقلة من آثاره المفيدة أو اللذيذة (وإن كان هو مصدرها) وعندئذ يجب أن يكون فى وسعنا أن نحبه فى نفسه ولنفسه وإلا كان حبنا حبا نسبيا يعنى حب شهوة .

ب) أو أن نقدر أن آثار هذا الخير هى ، فى نظرنا ، هـذا الخير فى نفسه وأن حب هذه الفوائد أو هذه اللذات هو حب حقيقى . وعندئذ يبطـل الخير أن يكون له قيمة بذاته ولذاته . فيصبح كله خـيراً منتسباً لخيرنا . فلا سبيل عندئذ إلى حبه حباً مطلقاً

ولـكن من جهة أخرى ، إذا وجد خير غير مفيد لنا وغير لذيذ ، هل يكون بعد خير لنا وهل نستطيع أن نحبه ؟ فيظهر إذا أن علينا أن نختار بين حب ملائم وخير لنا وحب صرف ولـكن غير قابل للتحقق إذ يكون موضوعه خيرا بالذات ليس له صلة بنا وبالتالى غير قمين بحبنا .

وهذه هى بالذات مشكلة الحب النزيه غير المغرض .

لحل هذا المشكل لابد لنا أن نعود إلى التمييز الأساسى بين النـــزوع الحسى والنزوع العقلى ، والفرق بين المعرفه الحسية والمعرفة العقلية . وهـذا لأن الخير موضوع الشوق كما ذهب إليه أرسطو وقاله بعده تلاميـذه ، ومنهم ، هنـا ، توما الأكوينى . وفى هذا المعنى يكون الخير حسنا لنا . ولذا لا نحتاج إلى معرفة عقلية لـــكى نشتهى الخير أعنى أن نشعر بآثاره . ولـكن ليس الخير خيراً لأننا نشتهيه لأنه خير . وعليه لا نحبه حقيقة كخير ، مطلقا كان أو نسبيا ، إلا إذا أحببناه لما هو عليه فى نفسه . وهذا يقتضى أن يتسنى له أن يكون حاضرا ، فى

نفس طبيعته كخير ، للذى يريد أن يحبه كخير وهـذا الحضور للخير من حيث هو خير يتحقق بالمعرفة العقلية للخير . فهى . التى تجعلنا حاضرين للخير نفسه فى طبيعته الخيرية ليس فقط أن نستفيد عينيا من آثاره أو ننفعل نفسانيا بها .

فاذا حق أن قوام المعرفة هو أن نكون ، بنوع ما ، مانعرفه ، بأن نتقبل ظهور ماهية الموضوع ، فلا ينشأ حب فى قلبنا إلا إذا انكشف لنا بواسطة المعرفة العقلية الخير بنفسه كما هو . ويكون هذا الحب عندئذ حبا للخير لنفسه وفى نفسه وليس مجرد نزوع أعمى للغريزه نحو أشياء هى بالفعل حسنة طيبة بذاتها وطيبة لنا ولكننا نجهل طبيعتها كما نجهل المعنى الحقيقى للحب الذى يربطنا بها . فعمل الخير ليس فقط عمل علة غائية للحركة كما هو شأنه فى قسمولوجيا أرسطو بل هو بفعل علة صورية من حيث هو خير ، معروف فى كماله الذى يعطيه أن يكون خيرا وغاية فيستطيع أن يحدث حبا للخير من حيث هو خير .

الحب والمعرفة

فطبيعة الحب مرتبطة ارتباطا وثيقا بطبيعة المعرفة . فهناك الحب النفسانى . المرتبط بحضور المحبوب فى العالم النفسانى . وتؤثر طريقة وجوده فى المعرفة وفى طبيعة وجوده فى العالم العاطفى .

وفى المستوى الحسى . اللذة وحدها هى الموجودة وهى موجودة ماديا كحالة نفسية فيسيولوجية للنفس تعمل كخير ولكن ليست معروفة كخير . وهى نتيجة انفعال تحدثه عوامل خارجية وداخلية تشترك فيها المعرفة الحسية وهى تحمل الشخص على القيام بأفعال هى نفسها لذيذة ، كالأكل والشرب والنوم الخ وهى تمد الشخص بخيرات تريدها الطبيعة له لأجل حفظه وكماله أو لدوام النوع

وفى المستوى الروحى ، يكون الخير بنفسه موجودا ، وقد يكون لذة أو

وخيرا مفيدا . كاملا أو غير كامل لأننا نستطيع ، بفضل ذهننا ، أن نعرف طبيعة الخير ونقوم تحققاته المختلفة فيتسنى لحبنا نفسه أن يجيب جوابا لجذب الخير من حيث هو خير . وعليه أن يكيف نفسه ، على علم منه ، حسب كيفية الخير الذى يواجهه .

فلا شك أن الفروق فى طبيعة المعرفة هى الأساس فى تمييز أنواع الحب .

الحب النزيه : (L,amour désintéressé)

لقد أثارت مشكلة الحب النزيه أو « الحب الصرف » كما كانوا يسمونه فى القرن السابع عشر جدالا حاداً بين رجال الدين فى فرنسا وأساس الجدال هو ما ذهب إليه البعض أنه عندما يتقدم المتعطش الى الكمال الروحى فى طريقه إلى الله يرى أن التخلى عن شخصيته محتم عليه، وأنه يجب أن يفنى بالله وألا يكترث حتى بخلاصه الروحى وهذا التيار الذى ذكرناه آنفا والذى سماه روسلو بالتيار الانجذابى ، يقول بوجوب تحطيم حب الذات الطبيعى للوصول حب الله « الصرف » وبعكس ذلك يذهب البعض الى نظرة متشائمة للحب فيدعون أن الحب النزيه غير ممكن لأن الأنانية تنبث بكل حب مهما علت مراتبه فلابد إذاً أن نتناول هذا الموضوع ونحاول حله فى ضوء مبادىء توما الأكوينى .

إن الحب النزيه هو طبعا الحب غير المغرض وما هو الحب المغرض ؟ . هو حب يدعى أنه موضوعى ولكنه فى الحقيقة ، عن قصد أو بغير قصد ، يبحث عن خير الشخص المحب نفسه . فهو يعود فى آخر الأمر إلى نفسه مزوداً بما استطاع أن يجنيه من فائدة أو لذة تساعده فى تنمية نفسه أو أمتاعها .

فاذا حاولنا أن نحلله من الوجهة المنطقية ، نجد فيه ثلاثة حدود : أولا : الشخص المحب : ثانيا الخير الذى يحبه أو يعتقد أن يحبه . وثالثا : الفائدة التى تعود على المحب أو خيره ، وهو الموضوع الحقيقى لحبه . والبعد بين الموضوع

الظاهر والموضوع الحقيقى يزداد بقــدر مايختلف الخير الموجود فى الموضوع الظاهر والفائدة التى يسديها للحب . ويزول هذا الاختلاف تماماً عندما يصبح خير الموضوع الحقيقى هو خيرى الذى ابتغيه عندما أحبه . وهذه حالة الآلات التى يصنعها الانسان لفائدته . فمن حيث هى آلات يتركز كل خيرها فى فائدتها لنا . وأساس الأنانية هو ، بالذات ، أن نستعمل جميع من نعاملهم كآلة لفائدتنا أو لامتاعنا . ولذا لاتعجب لأن يكون عالم سارتر Sartre عالما بدون حب وفى نفس الوقت عالم الآلية الصرفة .

التوفق نحو حب صاف نزيه

وموقفنا من الحب المغرض ، إذا لازلنا تواقين نحو المثل الأعلى، هوموقف تردد وريبة . فيصحب حكمنا عليه شىء من العتاب أوعلى الأقل من خيبة الأمل فإننا نشاهد تصرفا تلقائيا ويبدو لنا ، لأول وهلة ، أنه مجرد إفصاح عن حب أصيل لانلبث أن نكتشف أنه حب مغرض مزيف كاذب كأنه وعد لم يتحقق وكأن الطبيعة ذاتها اشتركت مع الانسان لتضلل الانسان وتغريه . فتحاول القلوب النبيلة أن تفلت من هذا التضليل وتصبو نحو حب ، نزيه لاتشوبه أية شائبه ، ناتجه من البحث وراء غرض شخصى أو فائدة ذاتية .

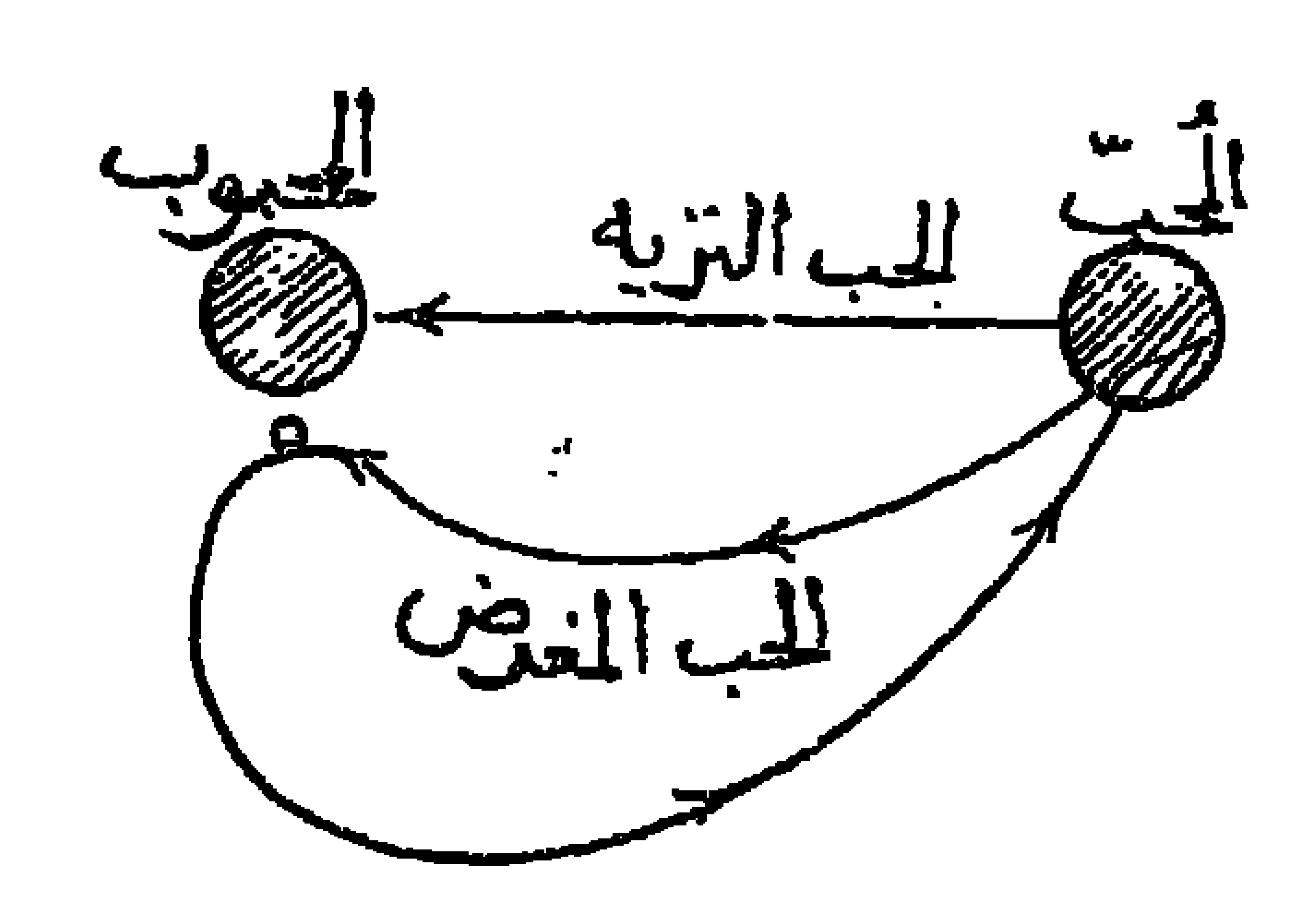
ولكن هل نستطيع أن نرى هذا الكذب ونتألم منه إذا لم يكن فى قلبنا بواكير الحب الحقيقى والرغبة فى الوصول إليه ؟ وهذا الحب الحقيقى لانستطيع أن نرغب فيه إذا لم يحضر من قبل خير الموضوع نفسه . وهذا الحضورللخيرهو معرفتنا له. ولولاها لكان من المستحيل أن يدخل فى أفقنا أى حب للخير نفسه.

هل الحب النزيه ممكن ؟

والذى هو فى صميم مشكلة الحب النزيه والحب المغرض هوالرد على السؤال الآتى : هل الحب الحقيقىممكن ؟ وقد اتضح لنا فيما سبقعندمابحثنا عن مقتضيات

الخير ، أن هذا الحب هو فعلا ممكن بل واجب . وسنجد هنا أيضا نفس الحل . ومعنى هذا أننا لانستطيع أن نتخلص من الحب المغرض بمجرد إقصاء الفائدة التى نجدها فيها كما أننا لانحقق الاتصال اللاسلكى بمجرد إزالة الأسلاك ...

نعم هنـــاك تشبيهات يستعملها البعض لتقريب الموضوع إلى الأذهان . فيشبهون الحب بالحركة أو بشعاع يخرج من الحب ليصل إلى المحبوب . فى حالة الحب النزيه يخرج الشعاع من المحب ليتفانى فى المحبوب وفى حالة الحب المغرض

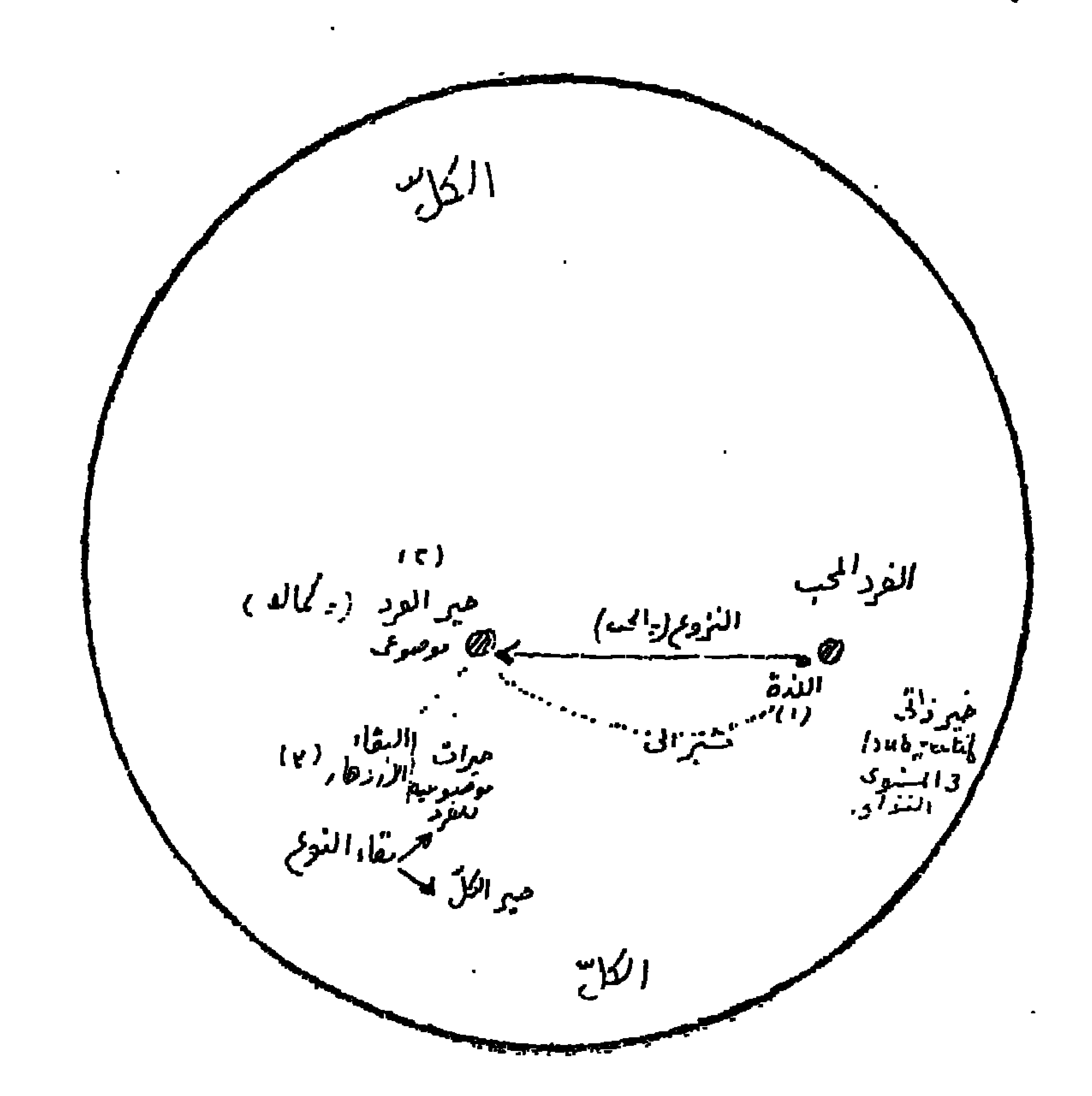


ينعكس الشعاع نحو مصدره . ولكن هذه مجرد تشبيهات قد تضللنا إذا أخذناها على علاتها . هذا لأنها توحى بأن الحب الانسانى هو بمثابة طاقة ذات وتيرة واحدة . فالتغيرات الوحيدة تطرأ عليه هى من حيث القوة أو الاتجاه ، وفى هذه الحالة يجب أن نتصور الحب النزيه كانطلاق الحب نحو المحبوب وفى النهاية قد يلغى المحب كل سبب لحبه المنطلق هذا ، إذ يتصور أن هذا الحب نفسه هو خير يستحق أن يقوم بذاته وأن يعطى . فيكون هذا الحب « انجـــذابيا » صرفاً (extatique) وفى النهاية لا يبقى إلا الانجذاب وحده وقد اختفى الحب ! .. هذا كله مجرد لعب بالصور وبالكلم ولا قيمة له فى الحقيقة إلا بقدر مايعبر عن الخلاف النفسانى بين الأنانية والحب النزيه .

الانانية وحب الذات الاصيل

ولـكن ليست الأنانية حبا طبيعيا بل هي انحرافه . فليست العـبرة بإلغاء الحب المفرض والحب للذات بل يجب ضبطهما لمنعهما من أن ينحـرفا ويؤديا إلى الأنانية ، وهي العجز التام للنفس عن أن تـكون حاضرة للخير نفسه وأن تحبـه لنفســـه .

إن المهم هو تحديد شروط هذا الحب الحقيقي للذات . وأولها هو المعرفة الذهنية . فحقائق نفسية مختلفة مثل حب الخير والشهوة الغريزية لخيرنا تنتمي إلى مستويات نفسية مختلفة . فمن غير الممكن أن ننتقل من الواحد إلى الثاني بمجرد عكس الأمور كما يدرب الحيوان بواسطة العقـاب على الهرب مما يطلبـه بدافع العقـاب .



فقد علمنا أن الحب المغرض هو حب فى خدمة حب آخر نهائى للفرد المحب. وبه يقصد موضوعات أخرى يستعملها ، بطريقة ساخرة أو ضمنية ، كوسائط لنيل خير آخر . ولذا فالحب النزيه لا يتحقق بمجرد إقصاء كل اعتبار خاص بالفرد المحب أو لفائدته أو للوسائل المفيدة . حتى لو كان هذا ممكناً، لن تخرجنا هذه العملية من جو الحب المغرض لأنى عندما ألغى العودة إلى المحب ، لم أخلق إهتماما فى الموضوع ولا أهيء الظروف النفسية التى تسمح له أن يتولد بل أكون قد أبعدت السبب الذى كان المحب من أجله يهتم بأشياء غير نفسه . وبفعلى هذا لم أعطه أن يتوجه نحو خير الموضوع . قد أكون ألغيت اهتمام الفرد المحب ولكن لم أعطه بعد حبا نزيها . بل أكثر من هذا إنى لم أبعده من الانتباه الدقيق إلى نفسه إذ جعلته ينتبه كل الانتباه للتخلص من منافعه .

ولذا يجب أن نرتفع إلى مستوى آخر وأن ننظر إلى قدرة الحب على أن يكون حاضراً ، فى المستوى النفسى ، للخير الذى يستحق أن يحب لذاته ليست مهمتنا أن نمنع الحب المغرض من العودة إلى المحب. بل هى خلق حب يكون من البداية وبأكمله حبا للخير فى ذاته ولذاته ، وهو حضور المحب حضورا صافياً نفسانياً للموضوع ، عندما يكون هذا الأخير خيرا يستحق هذا الحب .

ولكن هذا الحضور للحب لا يتحقق إلا بإدراك الخير ، وبالإطاحة به من قبل عقلنا. ولذا فالعقل هو الأساس، من الوجهة النفسية، لايجاد حب « حقيقى هذا الحب الذى هو الهبة الأولى ، مصدر كل الهبات الأخرى Ch. N. 39

وإذا نظرنا إلى ماهو إيجابى فى الحب النزيه ، نراه ينطبق كل الانطباق على الحب الروحى للخير الذى بموجب قيمته المطلقة يستحق أن يحب لنفسه . وللوقوف على طبيعته وإمكانه، لابد لنا أن ننسبه إلى الحالة العامة للحب الروحى ولا نكتفى البتة بالاشارة إلى مضادته للحب المغرض . إن حبنا قد يكون نزيها

لا من حيث أننا نستطيع أن نخالف حبنا لذاتنا أو نضحى بخيرنا ، بل لأننـــا نستطيع بحبنا أن نتجه نحو خير ظهرت قيمته المطلقة لذهننا .

خواص الحب الروحى

فهناك إذا حب نزيه لأنه حب روحى . ولكن ليس معنى هذا أن كل حب روحى هو حب نزيه ولا أيضا أنه حسن دائماً من الوجهـة الأخلاقيـة . ولذا يجب الآن أن نبحث فى ثلاثة أمور تخصه : ١) موضوعيته (٢ حقيقتــه أى استقامته ٣) نزاهته .

١) موضوعية الحب الروحى

يميز توما الأكوينى بين القوة الداركة وهو العقل والقوة النازعة أى الارادة. أما العقل فهو موضوعى بمعنى أن المعنى الذى ينبثق فيه عنـدما يدرك موضوعاً ما يطابق مطابقة تامة هذا الموضوع كما أنه يطابق فى حـــكمه على الحقيقة هذه الحقيقة . أما فى حالة الحب الروحى نعـنى بالموضوعية حضور الارادة للخير فى مستوى الحب نفسه ،بحيث يكون الخير من حيث هو خير هو المقصود والمدرك لا فقط آثاره الفائضة منه .

وفى حالة الحب الروحى ، نحن أمام حضـورين موضوعيين للخـير متصلين اتصالا لا ينفصم ومتضامنين :

١) حضور خاص بالمعرفة العقلية أى معرفة طبيعة الخير

٢) حضور خاص بالحب ، مبنى على الحضور السابق وغير مفهوم من غيره .

وقد أدى سوء فهم هذين الحضورين إلى خلط فى مشـكلة الحب . فبعضهم يفصل بينهـما والبعض الآخر إما يرجع المعـرفة العقلية إلى إدراك معـان قارة (immanent) فى الذهن أو ينفيها مثل الاسميين (nominalistes) . ففى موقف مثل هذا يصور الحب على شكل قوة صرفة ، ويخـــول له وحده الموضوعية

والواقعية كما أن العقل العملي وحده عند كانط هو الذى يستطيع أن ينفذ إلى العالم الميتافيزيقى إذ العقل النظرى عاجز عن ذلك . فلا يكون الحب إلا طاقة عمياء ونزوعاً بمثابة قوة طبيعية حتمية . فيأخذ البعض باطلاق العنـــان إلى مزاجه الشخصى والانقياد إلى شهواته مدعيا الاخلاص والحرية بينما البعض الآخر يحاول أن يسيطر عليها باصدار أوامر صارمة للعقل أو بتطويرها بنضال لا يعرف إلى الرحمة سبيلا أو بالتقشف وتضحية الذات .

وموقف توما الأكوينى خلاف ذلك . يقـول بموضوعية الحب بمعنى أنه يوجد فينا وحدة عميقـة بين المعرفة والحب فنستطيع بالمعـرفة أن ندرك طبيعة الخير وطبيعة حبنا وعليه فتكون الموضوعية التى نتحدث عنها اكتشاف ما هو الخير وما هو نحن عليه إزاء الخير ، أو بتعبير آخر ، اكتشاف وجود الخـــير نفسه ووجودنا من حيث هو مرتب وموجه إلى الخير .

وهذا الفهم للموضوعية يسمح لنا أن نلقى نوراً موضحاً على الحب الروحى نفسه وعلى جميع أنواع الحب الموجودة فينا من الحب الحسى إلى النزوع الطبيعى.

الحب الطائش

فلا يبدو عندئذ الحب طائشاً إلا لمن يبقى منغمساً فى الظواهر الخارجيـة والتأثيرات السطحية للحب . فيعتقد أن الحب هو مجرد تنويع هذه التأثيرات والتعبير عنها بأسلوب خلاب ولكن ليس هذا فى الحقيقة إلا الوقوف عند عتبة الحب بدون الولوج إلى صميمه إن الحب الحقيقى يتحقق فى مستوى الوجود وهو يعبر عندئذ عن تكامل فى الوجود نفسه بين المحب والخير الذى يقصده بحبه . والموضوعية التى نتحدث عنها ليست هى إلا ثمرة هذه القـدرة على التفكير التى يملكها الكائن الروحى ، فيستطيع أن ينعكس تماما على نفسه ، ويدرك كيان

تفكيره وحبه ومستواه الأنتلوجى . وهذا نتيجة لقدرته على إدراك ماهية الوجود .

فالموضوعية متصلة بقوة وعينا وتروينا التى تجعلنا حاضرين لأعمالنا ، وللموضوعات التى تخصصها وإدراك طبيعتها وتناسقها المتبادل فى مستوى الوجود نفسه .

ولما كانت الموضوعية مرتبطة بطبيعة الحب الروحى فهى لاتنفصل عنه وهى تميزه عن الحب الحسى وتجعله ، بنحوما ، يعمل بطريقة مضادة له تماما . يقول توما الأكوينى " إن موضوع النزوع فى مستوى الشهوة [الحسية] يعتبر حسناً لأنه مرغوب فيه . ولكن موضوع النزوع العقلى يرغب فيه لأنه حسن بذاته . وهذا لأن مبدأ هذا النزوع هو العقل ، أعنى فعل العقل الذى يحركه بطريقة ما المعقول »[١] .

وسبب هذا هو « أن المعرفة الحسية لاتدرك المعنى المشترك للخير إذ أنها تدرك فقط خيراً خاصاً هو اللذيذ . وعليه ففى مستوى النزوع الحسى كما يوجد فى الحيوان إنما الأفعال تقصد للذة ولكن العقل يدرك المعنى الكلى للخير ، واللذة تلحق هذا الإدراك . ولذا يبحث العقل عن الخير قبل بحثه عن اللذة »[٢] .

ويجب أن نعترف أن هذه الموضوعية لاتظهر كثيراً فى حياتنا اليومية . فاننا ننقاد إلى أهوائنا أو إلى ميولنا الحسية فنعتقد بسهولة أن الخير موجود حيث نشعر باللذة الحسية وإذا وعينا أمرنا ، نحاول أن نبرر أعمالنا ازاء ضميرنا فنقرر

---

(١) In Metaph. 12, 7, No. 2522

(٢) Ia, 2 ae, q. 4, art. 2 ad 2 m

أن الخير الذاتى من حيث هو طيب لنفسنا هو ما اخترناه عندما سعينا وراء اللذة ! ...

٢) حقيقة الحب أى استقامته

وعلى كل فإن الموضوعية الطبيعية لحبنا الروحى تحاول أن تتكامل باستقامتها أى حقيقتها . وهذا لأن للخيرات قيماً مختلفة ونظاماً يربطها بعضها ببعض . فهناك خيرات متصلة بالوسائل وأخرى بالوسائل ، وهناك خيرات أدنى وخيرات أعلى ؛ خيرات محدودة وخير لانهائى ؛ خيرات بالاشتراك وخير بالذات . فلكى يتجه حبنا حقيقة نحو الخير من حيث هو خير يجب أن ندركه لا فى نفسه منفرداً فحسب ، بل أيضاً بصلاته بالخيرات التى تكون عالم الخير . لأننا إذا أحببنا الحب فى تحققاته الجزئية أكثر أو أقل مما يستحق لم نكن أحببنا الخير من حيث هو خير(١) .

وفى مستوى الشعور الحسى المحض ، عند الحيوان ، يظهر أن تمييز الخيرات مطبوع فى الطبيعة نفسها . إن الحياة الغريزية بصفة عامة ، هى دائماً حقة ولكن عند الانسان لايوجد هذا التمييز التلقائى للخيرات والحب الذى يقابلها نعم إن إرادتنا تتجه طبيعيا نحو الخير الملائم للفعل ولكن الإثم متربص لنا فتختل الموازين وتدفعنا أهواؤنا إلى عبادة الأصنام المختلفة فنضع خيرنا فى أشياء لانستطيع أن تتحمل هذا العبء الثقيل . وإذا قويت هذه الأهواء ارتمت بكل قواها فى أحضان الخيرات المحدودة التى تجذبها فتحاول أن تنظر إليها فى مفردها وأن تعطيها قيمة مطلقة وتشحنها بكل ما نملك من طاقة عاطفية فيصبح هذا

---

(١) Ia, 2 ae, q. 78, art. 1

الخير الخاص المحدود الخير كله ومعقد سعادتنا[1] .

وفى المستوى الروحى يمكننا أن نميز ونقارن بين الخيرات وهذا من مستوجبات الحب الروحى فكما أن العقل بموجب طبيعته مرتب نحو الحق ، فالحب الروحى مرتب ذاتيا نحو الخير الحقيقى[2] وهذا النظام الأساسى هو النبرة الطبيعية لكل ما نستطيع أن نكسبه من فضائل. ومهمة هذه الفضائل هى أن تعود الموضوعية الطبيعية للارادة إلى إزدهارها الطبيعى يعنى إلى استقامتها وإلى قوتها بحيث أنها تتأصل وتصبح كطبيعة ثانية .

٣ ـ نزاهة الحب :

وخلاصة القول إن الحب الروحى هو دائما موضوعى وإلا لم يكن حبا محددا بالمعرفة العقلية . فهو ينصب دائما على الخير نفسه ، مهما كان حال هذا الخير.

وهذا الحب الموضوعى هو فى نفس الوقت حقيقى عندما يكون منظما،أعنى إذا احتفظ فى اتجاهه نحو الخير «بالوزن والعدد والمقدار» التى تميز الخير وتحدده.

وهذا الحب الموضوعى قد يكون منزها وحقيقيا عندما يكون أمام خير مطلق ، وقد يكون منزها ولكنه غير شرعى (أى غير أخلاقى) عندما يضفى صفة الخير المطلق على خير مفيد أو خير نسبى، يجب من طبيعته أن يخضع لخيرات أخرى.

الخلاصة :

يمكننا الآن أن نلخص فلسفة الحب عند توما الأكوينى على الوجه الآتى :

يوجد فى الوجدان الإنسانى ، فى أوسع معناه ، بالإضافة إلى النزوع الطبيعى لكل قوة من قوانا ، حب حسى وحب روحى . إن موضوع الحب الحسى هو الخير أو بمعنى أدق الأشياء الطيبة . واللذة الحسية نتيجة لهذا الخير .

---

(١) ia, 2ae, q. 77, q. 78, a.4

(٢) Ia, 2ae,q 63 a1; q. 56 a.6 et 8, q. 85a.1 et ad 2m, a.2 et ad 3m

وموضوع الحب الروحى هو الخير من حيث هو خير ، وهو مبنى على المعرفة العقلية ، هذا الحب هو حب موضوعى، لأنه ينصب على خيرات يستطيع العقل أن يميزها ويقومها ، وهو ينزع طبيعيا إلى الإستقامة بمطابقته للعقل السليم هذه الاستقامة التى قد تنقص فى بعض الأفعال . تكون الكمال الأسمى أى الكمال المحض لحبنا الروحى . وهى قبول الخير من حيث هو خير . وهذا الحب هو حب حسن لأنه يريد أن يكون مخلصا لمقتضيات الخير فى كل أحواله .

وقد يكون هذا الحب موضوعيا وحقا وبالتالى حسنا أخلاقيا ومتجها نحو المحب عندما ينصب على الخير الخاص للمحب لأن هذا الخير خير حقيق . وحبنا لخيرنا الذاتى هو أقوى وأرسخ مما يوجد من أنواع الحب بعد حبنا لله . وهو حب عطف لاحب شهوة .

وقد يكون الحب الروحى موضوعيا ، حسنا أخلاقيا ومغرضا عندما يكون الانسان أمام خيرات تخضع من طبيعتها إلى خيرات أخرى وبخاصة إلى خيرنا . ومن المهم ألاتخلط بين الحب المغرض الذى لايستطيع أى إنسان أن يتخلص منه ، والأنانية التى هى تضخم مزبع لخيرى الشخصى بحيث أجعله الخير المطلق . وهى تحدث عندما الإنسان ، بدلا من أن يحب نفسه حسب الحقيقة كما يقتضيه طبيعيا الحب الروحى ، يخالف الطبيعة فيضع خيره الكامل والنهائى فى خير محدود ، وتصبح جميع الخيرات الأخرى ، وحتى المطلقة منها ، وسائل له .

وقد يكون الحب الروحى موضوعيا وحسنا من الوجهة الأخلاقية مع قبوله اللذات التى تصحب ضروريا النشاط الطبيعى وامتلاك الخيرات المختلفة إذ اللذة هى أيضا خير ، ولكن لابد أن يحفظ لهذه اللذه مهمتها كإشارة أو كتكملة . إن الخطأ الأخلاقى الخاص باللذة لاينتج

من الشعور باللذة أو بالبهجة أو بالسرور بل من وضع اللذة بمرتبة الخير وإخضاع كل خير آخر كوسيلة لها .

وقد يكون أخيرا الحب الروحي موضوعيا حسنا من الوجهة الأخلاقية ونزيها عندما يكون أمام خير تقتضي قيمته المطلقة هذا الحب . وهو نزيه أولا بمعنى أنه داخل في نطاق رغبتنا في خيرنا الخاص وإننا مستعدون ، إذا إقتضى الحال ، أن نضحي بهذا الخير في سبيل خير الكل أو في سبيل خير الله الذي نرغب فيه أيضا .

وليس هذا فقط بل إن هذا هو الحب في نفسه ، الموضوعي والحقيقي ، هو حب بمعنى الكلمة — يستطيع قلبنا أن يستجيب له مطلانا واهبا له الخضوع التام والاكرام اللذين يستحقهما وقد يتنوع هذا الاكرام بتنويع الخيرات التي يصادفها فهناك إكرام أمام القيم غير الشخصية مثل الحق والخير والجمال . وهناك إكرام حب يبديه شخص نحو خيرنا الحقيقي ، وهناك أخيرا إكرام وحيد أمام خير ليس فقط ذا قيمة مطلقة بل هو مطلق الخير بالذات ، مصدر كل خير وكل حب وبالتالي مصدر حبنا وخيرنا أعني الله عز وجل .

وفي حضرة هذا الخير المطلق بالذات مبدأ كل خير وغايته ، يجد حبنا ضوءه النهائي فنستطيع عندئذ أن نحب كل شيء حسب قيمته الخاصة ، الوسائل المحدودة بالنسبة إلى غاياتها المتبادلة وخصوصا المشترك للخير المطلق ويكون حبنا هذا مثبتا في الله لا لأن الله يعطينا منتهى خيرنا أو منتهى لذتنا ولكن لأنه حقا الخير المحض . يقول توما الأكويني : إن إرادة الالتذاذ بالله هي حب شهوة . ولكن يجب أن نحب الله حب صداقة أكثر منه حب شهوة لأن خير الله بذاته يفوق الخير الذي نستطيع أن نشترك به عندما نلتذ بالله .

ولما كنا نستطيع ، بعقلنا ، أن نعرف وندرك تصرف شعورنا الحسي

والخيرات التى تواجهه فاننا نستطيع بحبنا الروحى أن نقوم ونعدل كل حياتنا النفسية والأخلاقية .

ولذا عندما يقترح علينا الله أن نحبه لافقط كالخير المطلق الذى يكتشفه الفلاسفة ، بل حب ود وصداقة يكون ردا لما يعرضه علينا بملء حريته من حب ، تكون إرادتنا مؤهلة بحكم طبيعتها أن تتقبل منه اللطف الذى يجعلنا نحبه بنفس المحبة التى يحب بها ذاته ولذاته .

المراجع

تسهيلا للاستفادة من هذه المراجع رتبناها حسب المواضيع المتصلة ببحثنا .

١ – مذهب الحب عند افلاطون :

Léon Robin. La théorie platonicienne de l'amour, Paris, 1908

Léon Robin, Platon, Le Banquet Paris, Belles-Lettres, 1929

Léon Robin, Platon, Coll. " Les grands philosophes ", Paris Alcan, 1935

A. Diès, Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire 2 vol., Paris Beauchesne, 1927

Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, t. ler, Paris, Alcan 1931, Science et dialectique de l'amour, pp. 118—121

A. E. Taylor, Plato, The man and his work, London, Methuen, 1948 (5th Edition) Ch. IX: The Symposium, pp. 209—284

Victor Goldschmidt, Les dialogues de Platon Structure et méthode dialectique, Paris, PUF, 1947

٢ – الافلاطونية فى المسيحية :

R. Arnou, Platonisme des pères, in Dict. de Théologie catholique, t. 12, col. 2258—2392

هذا هو أطول بحث فى الموضوع وتوجد فيه مراجع عديدة

Pierre Courcelle, Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore, Paris, Boccard, 1943

Jean Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris Aubier, 1944

Jean Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles, Paris Desclée, 1961

R. J. Henlé, Saint Thomas and Platonism. Ax The Hague, Nijhoff, 1956

F. Vernet, Marsile Ficin in Dict. de théologie catholique, t. 5, col. 2278–2291.

J. A. Stewart, Cambridge Platonists, in Encyclopaedia of Religion and Ethics edited by Hastings, vol. 5, pp. 167–173

E. Cassirer, The Platonic Renaissance in England, London, 1953

نجيب بلدى ، فيدون فى الفلسفة المسيحية الغربية .

بحث قيم عميق طبع فى الطبعة الأولى للترجمة العربية لفيدون ، المعارف بالاسكندرية ١٩٦١ .

٣ – الحب العذرى فى الغرب :

Chaytor, The troubadours, 1912

A. Jeanroy, La poésie lyrique des troubadours, 2 vol. 1934

Robert Briffault, Les troubadours et le sentiment romanesque Paris, Les éditions du Chêne, 1945

A J. Denomy, Fin' Amors: the Pure Love of the Troubadours, its amorality an possible source in Mediaeval Studies (Toronto), vol. VII (1945) pp. 139–207

J. Lafitte-Houssat, Troubadours et cours d'amour, Coll. Que sais-je Paris, PUF 1960

Henri Davenson, Les troubadours, Paris, Le Seuil, 1961

Reto R. Bezzola, Les origines et la formation de la littérature courtoise et Occident (500 — 1200), 3e partie, La société courtoise; littérature de cours et littérature courtoise t. 1 et 2 634 pages, Paris, Champion 1963

٤ — الحب الانسانى والحب الدينى :

Stendhal, De l'Amour, 1832

S. Kierkegaard, Vie et règne de l'amour, Paris, Aubier, 1946

Anders Nygren, Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformation, Paris, Aubier, 1930

Jean Guitton, Essai sur l'amour humain, Paris, Aubier, 1948

D. de Rougement, L'amour et l'Occident, 2e éd. Paris, 1956

٥ — مذهب الحب عند توما الاكوينى :

Ch. V Héris, L'amour naturel de Dieu, dans "Mélanges thomistes" (1923), pp 289 et sq.

H. – D. Simonin, Autour de la solution thomiste du problème de l'amour in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1931, Paris Vrin

Pierre Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour aumoyen âge, Paris, Vrin, 1933, 104 pages

Etienne Gilson, Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, 5e éd. Paris, Vrin, 1945 Troisième partie, Ch. II L'amour et les passions

E. Gilson, Wisdom and Love in Thomas Aquinas, Marquette University Milwaukee, 1951

Ch' V. Hèris, Spiritualité de l'amour, Paris, Ed. Siloé, 1950

Louis–B. Geiger, Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin 1952

E. Gilson, La théologie mystique de saint Bernard (ch. "L'amour courtois"), 1934

Henri Bremond, · La querelle du pur amour au temps de Louis XIII, Cahiers de la Nouvelle Journée, 1932

Saint François de Sales, Traité de l'amour de Di.u

أثر المأدبة أو الحب الأفلاطونى

فى

العـــالم الإسلامى

أثر المأدبة والحب الافلاطوني في العالم الاسلامي

مقدمة :

رأينا فى القسم الأول من هذا الكتاب أول صورة فلسفية انبثقت لدى اليونان عن نظرية الحب . وقدمنا ترجمة كاملة علمية لهذه الصورة ، وتتبعنا النظرية نفسها معروضة فى محاورات أفلاطون . ثم أعقبنا هذا بترجمة أيضا لنص أفلوطين فى التساعيات عن ايروس .

وقد انتقلت المأدبة إلى العالم المسيحى ، وأثرت فيه أكبر الأثر ، وكان « لإيروس » اليونان عامة ، ولإيروس أفلاطون بخاصة أكبر الأثر فى العصور الوسطى المسيحية ... وقد يقال : إن المسيحية نفسها أوجدت تصوراً للحب يخالف تماما التصور الايروسى .

ولا شك فى هذا ، فقد انبثقت عن المسيحية نظرية فى الحب ، اتخذت أصولها من اليهودية ، وتطورت عنها . لقد أثبتت الابحاث وأن عهود الآباء الاثنى عشر » اليهودية ـ كانت « السمير الصامت » للقديس بول ... وقد نقل منها الكثير وبخاصة النظرية اليهودية فى الحب ، ... كما أن المسيح عرف فقرات هذا الكتاب وقرأ فيه « ليحب كل منكم زميله من قلبه » ، واستمد انجيل متى أيضا من هذا الكتاب نفسه كثيرا من عبارات الحب . وقد احتوى هذا الكتاب « أحب ربك أو جارك . أحبوا ربكم طوال حياتكم ، وأحبوا بعضكم بعضا من قلوبكم . وأحب ربى ، كما أحب كل إنسان بكل قلبى » .

تطور الإجابيه المسيحى إذن عن أسفار اليهود السابقة لظهور المسيح ، وأثرت فيه ، كما أثرت فى القديس بول . ولكن هل كان للأجابيه أثر فى العصور الوسطى المسيحية حقيقة ... أم ساد الإيروس ، وبخاصة حين وصل الايروس اليونانى ـ عن طريق المأدبة من ناحية ، كما وصل أيضا عن طريق الافلاطونية المحدثة ـ وايروس المأدبة صاعد ، وايروس التاسوعات نازل . ومن الاثنين تكونت

نظريات الحب ... لدى الآباء أولا ثم اتضحت النظرية تمـاما لدى أوغسطين . ومن ثم انتقلت الى العصور المسيحية وبخاصة لدى الفرنسيسكان . وأكبر مثال للايروس اليونانى ـ أفلاطونيا كان أو افلوطينيا ـ كان لدى بونافنتورا. ولا شك أن بونافنتورا قد تأثر تأثرا كاملا بالمأدبة نفسها ...

وفى الحقيقـة إن العصور الوسطى لم تعرف الحب المسيحى . كان الإجابيه المسيحى ولغة الكنيسة، ولم يعش إلا فى أسوارها ... أما بقية المجتمع الأوربى . فقد كانت تعيش فى نشوة الايروس اليونانى ـ يطلقه الأدباء الرومنتيكيون، فتؤثر فى الخاصة والعامة أشد تأثير ... والحب الرومانتيكى هو هو الحب الإيروسى. وأتى شعراء التروبادور يحملون هذا النوع من الحب الدرامى العنيف ـ عن شعراء العرب ومتأثرين بالروح الإسلامى ـ فالحب موت وفناء، والفارس ينحنى لحبيبته، ويسير فى إثرها ... ويموت لأجلها ... ساد هذا النوع من الحب العصور الوسطى المسيحية ، وأثر فى المجتمـع الأوروبى . . واختلط بروح صوفية إسلامية واتضح فى الرموز والألغاز والألفاظ المبهمة التى تغنى بها شعراء التروبادور ... ونفذت فكرة الحب الصوفية الإسلامية فى صوفيـة المسيحيين من أمثال : برهرييوس ، وفرنسيس الأسيزى ، وتريزا ، وريموند ليل .

ولسنا نتبع هـذا الآن ـ إنما غايتنا أن نبحث فى أثر الايروس اليونانى فى نظريات الحب الإسلامية .

ونحن نعلم أن فى القرآن نظرية أصيلة فى الحب ... تبدأ بحب الله للانسان، ثم بحب الانسان لله . والحب الأول ـ كما سنرى ـ هو أهم حب قرآنى فى الوجود، وسيتخذ صورا قرآنية متعددة ـ خلة ابراهيم ، فهو خليل الله .. ثم اصطفاء محمد، فهو المصطفى وحبيب الله ـ ثم حب الله الإنسان .. وحب الإنسان لله وأهم قواعد هذا الحب مراعاة قواعد المحبوب ، ثم إنتهى عند الصوفية إلى المشاهدة . أما عند

فلاسفة الصوفية فانتهى إلى الحلول والاتحاد والوحدة... ثم تكلم القرآن عن حب الإنسان لأخيه . وكان أهم صورة له آية الزخرف « ... الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الى المتقين» ٤٣ الزخرف ٦٧ ،لجعل أساس المخاللة من البشر. التقوى فى الحب . . ويتكلم الإسلام عن محبة القريب ، ومحبة الآخرين . . ومحبة البشر جميعا . وسنعرض فى الفقرة المقبلة صورة موجزة للحب الإسلامى الخالص .

— ١ —

النظرية الاسلامية فى الحب

أنكر كثيرون من المستشرقين على الإسلام نظرية فى الحب عامة ، والحب الالهى على الخصوص . وقرروا أن الطبيعة العربية الخشنة لم تكن لتحتمل معانى القلب الرقيقة ، وجاء « القرآن » ليعكس هذه الطبيعة الجامدة فى ثناياه . ولذلك صور « الله » فى صورة المنتقم الجبار القاسى ، ورأى هؤلاء المستشرقون أن صور الجحيم « والسعير » و « العذاب » تنتشر فى القرآن . وذلك لكى تلقى الخوف فى نفوس العصاة .

فكرة خاطئة سيطرت على هؤلاء الباحثين من الأوروبيين ممن يدعون بالمستشرقين ، وهى راجعة إلى جهل ـ فى الأقل ـ وإلى سوء نية فى الأكثر ، وكانت غاية الأخيرة هذه ربط كل نظريات الحب ، وبخاصة لدى صوفية الإسلام: إما بالمسيحية وإما بالمذاهب الغنوصية .

حقا : إن مشاهد العذاب الآخروى فى القرآن كثيرة ، وكان غايتها ، وما تزال ، ردع الطبيعة البشرية المنحرفة . وهذا كثير أيضا فى العهدين القديم والجديد . ولكن لا تقل مشاهد النعيم الأخروى ، ومشاهد الجنة انتشارا فى القرآن عن مشاهد النار ، وحقا : صور الله بالمنتقم وبالجبار ، ولكن صور أيضا

بالرحمن والرحيم ، وتبدأ « أم الكتاب » بهما . ثم تنتشر فى القرآن أيضا الغفار ، والغفور » والرؤوف والقريب والمجيب والتواب ... ثم الرضا ... ثم «الودود» وقد اتخذ الكثير من الصوفية هذا الاسم الأخير « وردا لهم ». أما صور الحب البحت ، فيصور القرآن كثيراً منها « يحبهم ويحبونه » ٥ المائدة (٥٤) « قل إن كنتم تحبون الله ، فاتبعونى يحببكم الله (٣ آل عمران ٣١) ... ونادى القرآن بالرجعة إليه « يا أيتها النفس المطمئنة إرجعى إلى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبادى وأدخلى جنتى » ٨٩ الفجر ٢٧) وأرسل على البشر سلامه « سلام عليكم ، طبتم . فادخلوها خالدين » ٣٩ الزمر ٧٣ ، و « عجلت اليك رب لترضى » وسيتخذها الصوفية مثالا ، بل مقاما ، حين تفيض كأس المحبة ، فيتخطى الصوفية كل عقبة ... عائن الى الله . ثم يفسرون قول الله « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بأن الأولى هى الجنة ، والثانية ، هى الحب الالهى ، متخطيا الجنة والنار ، متشوقا إلى حبيبه ... ناظرا إلى وجهه الجميل ... والآيات كثيرة ومتعددة ، انكفأ عليها الصوفية ، بمنهج الاستنباط ، يعمقونها ويعيشون فيها ، وبنوا عليها نظريات فى الحب كثيرة ومتعددة النواحى . فبينما نرى ممثل صوفية السلف إبن تيمية ـ يقيم نظرية فى الحب مستندة على هذه الآيات ، تنتهى الى التشوف نحو رؤية الله ، رؤية حسية ، ويتابعه فى هذا رجال مدرسته من أمثال إبن القيم وابن رجب وغيرهما ، نرى صوفية أهل السنة ، يقيمون نظرية فى الحب جمالية ، يناجون فيها الحبيب ، ويتشوقون أيضا إلى لقائه ، وإلى تأمل ذاته ، . بل إن بعض رجال مدرسة البصرة يستخدمون آيات ابراهيم الخليل ، ويستخرجون منها نظرية الخلة ، ونظرية الحب . وبينما تستند النظرية الأولى إلى قصة إبراهيم واتخاذ الله له خليلا ، تستند النظرية الثانية على آية محمد ، واصطفاء الله له على العالمين . والاصطفاء عندهم أرقى أنواع الحب . ومدرسة البصرة كما نعلم ـ مدرسة سنية

واضحة ... ثم يأتى صوفية الحلول ، وصوفية وحدة الوجود ، فيتخذون نفس الآيات أساسا لنظرياتهم التى اختلطت فيها عناصر إسلامية وعناصر خارجية .

ولم يكن القرآن وحده ـ مصدر هؤلاء الصوفية جميعا ـ سلفا أو سنة أو فلاسفة ، بل أمدهم الحديث بمادة كبيرة عاونت على اقامة نظرياتهم فى الحب . ففى الحديث القدسى « من أهان لى وليا ، فقد بارزنى بالمحاربة ، وما ترددت فى شيء ، كترددى فى قبض نفس عبدى المؤمن ، يكره الموت ، وأكره مساءته ، ولا بد له منه ، وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى من أداء ما أفترضت عليه ، ولا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل ، حتى أحبه ، فإذا أحببته ، كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها » .. وغير هذا الحديث كثير ، نجده فى كتب الصحاح ، كما نجد أكثر فى كتب التصوف .

كان فى الإسلام إذن نظرية فى الحب كبيرة ومتناسقة ، استندت على مصدريه الكبيرين القرآن والسنة ، وتطورت هذه النظرية تطورها الطبيعى لدى مختلف المدارس . فلا محل إذن للقول بأن الإسلام خلا من نظرية فى الحب الالهى .

وقد قامت نظريات متعددة فى « الحب » عامة فى العالم الإسلامى وفى الحب الالهى خاصة . ونحن نعلم أن منافذ الحضارة الإسلامية كانت مفتوحة لكل الثقافات . حقا كان لها روحها الخاصة ، وكان لجوهر حضارتها خصائصه المميزة لها ، ولكن لا يمنع هذا أنه استعار ممن قبله من الأمم بعض عناصر غير مختلفة مع روح حضارته ، ولفظ فى الآن عينه الكثير . والحب ظاهرة إنسانية ، فهل تأثرت نظريات المسلمين بكتب غيرهم فى الحب . أو بمعنى أضيق ـ ونحن هنا فى مجال مأدبة أفلاطون ـ هل تأثر بعض مفكرى الإسلام بالمأدبة ، وهل انتقلت إليهم ـ خلال التراث اليونانى الكثير ، الذى أخذ طريقه إليهم .

— ٢ —

المادبة فى العالم الاسلامى

هل عرف المسلمون ـ مأدبة أفلاطون ـ كما عرفوا طيماوس أو الجمهورية أو النواميس أو فيدون . لقد رأينا فى كتابنا السابق ـ فيدون ـ أن هذه المحاورة قد انتقلت إلى العالم الإسلامى ، ووجـــدنا كثيرا من فقراتها مبثوثة فى الكتب . ورجحنا أنه كان لدى المسلمين ـ ترجمتان لفيدون ـ ترجمة كاملة ، وترجمة مختصرة فهل حدث هذا أيضا للمأدبة.

ليست هناك أية إشارة إلى أن تمت ترجمة للمأدبة فى العالم الإسـلامى . لقد عرف المسلمون اسم المحاورة « سمبوسين »[1] . كما أنهم ترجموا هـذا الاسم باسم المأدبة والنادى . ولكن لا نظفر بإشارة إلى أن المحاورة قد ترجمت أو اختصرت أو علق عليها .

ولكن من الثابت أن هناك نصوصا تشير إلى المـــأدبة ، وأخرى تحمل إلينا كثيرا من آراء أفلاطون فيها . فلا شك أن المضمون قد وصـل . وهنا نتساءل عن أى طريق وصل مضمون المأدبة إلى مفكرى الإسلام .

أما وليس بين أيدينا ـ حتى الآن ـ وثائق تثبت أن المأدبة قـد وصلت إلى العالم الاسلامى ، فليس أمامنا إذن إلا أن نضع بعض الترجيحات عن مسالك وصول مضمونها أو بعض هذا المضمون .

اولا : هناك إحتمال أن المأدبة قد تسربت عن الطريق الشفوى خلال الكنائس السوريانية المنتشرة فى العـــالم الإسلامى . ولا شك أن معظم كتب أفلاطون

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء .. منشورات دار مكتبة الحياة فى بيروت ص ٨٥ .

كانت معروفة للنصارى . وقد سبق أن رددنا مرارا أن المسيحيين الأوائل صوروا أفلاطون فى صورة مسيحية ، وكان أقرب إليهم من أرسطو . ومن المرجح أنهم عرفوا مأدبته، وبخاصة أن الإيروس الأفلاطونى قد أثر فى المسيحية الأولى ، كما أثر فى كتابات الآباء » . فلعل مخطوطات سوريانية كانت موجودة فى الأديرة ، وعرف المسلمون مضمونها ـ فى وقت مبكر ـ وكان المسلمون الأوائل يناقشون الرهبان ويتجادلون معهم .

ثانيا : ثمت احتمال آخر أن كثيرا من مضمون المأدبة قد وصل خلال جالينوس . فنحن نعلم أنه اختصر كتب أفلاطون . وأن رابوعات جالينوس لكتب أفلاطون قد ترجمت . فهل ترجمت المأدبة أيضا . لا يوجد دليل حاسم ، وإن كان من المؤكد أن المسلمين قد عرفوا بعض مضمون المأدبة خلال كتب جالينوس نفسها المؤلفة . وسيورد ابن داوود الظاهرى كما سنرى بعد آراء جالينوس فى كتابه عن الحب الزهرة، ثم يعقبها بآراء أفلاطون : إن النسق يشير إلى أنه استمد ما كتبه من كتب لجالينوس . ونحن نعلم أن كتب جالينوس قد ترجمت إلى العربية وكان لها شهرة طبية وفلسفية .

ثالثا : ثمت احتمال رابع أن المسلمين عرفوا مضمون المأدبة من كتب أرسطو . فقد ناقش أرسطو بعض آراء أفلاطون فى الحب . وعلق عليها فى كثير من كتبه .

رابعا : كتب الأفلاطونية المحدثة : أوردت كتب أفلاطين وبركلس بعض الآراء الأفلاطونية فى الحب وفى الجمال . فهل عرف المسلمون خلالها بعض فقرات من المأدبة .

خامسا : أخبار الحكماء والفلاسفة .. وقد نقل بعض هذه الكتب إلى العربية نقلها حنين بن اسحق وغيره ، ولعل بعض هذه الكتب قد احتوى فى ثناياه بعض الفقرات من المأدبة .

وبعد : فإنى أرى أن البحث فى انتقال المأدبة خاصة ، وفى إنتقال كتب

أفلاطون عامة مازال مفتوحا أمام الباحثين . وما زال ينقصنا أو ليس فى متناولنا الكثير من الوثائق التى توضح هذا .

فإذا انتقلنا إلى إيروس الافلاطونية المحدثة ، فإن من المؤكد أنه وصل إلى العالم الإسلامى . وتأثر به فلاسفة الإسلام : الفارابى وابن سينا وغيرهما من فلاسفة ويتضح ايروس الافلاطونية المحدثة فى شوق الواحد إلى إيجاد موجودات أدنى - أى نجد مجاله فى نظرية الفيض المشهورة . وسننتقل الآن الى توضيح نوعى الحب اللذان قد عرفا فى العالم الإسلامى ، وكان لأفلاطون أثر فيهما .

وقد تنبه ريتر فى مقدمة نشرته لكتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب لابن الدباغ إلى هذين النوعين من النوع ، ولكنه لم يتنبه إلى أثر أفلاطون فى النوع الأول منه . وسنعرض الآن لرأى ريتر ، ثم نبين ما سنستدركه عليه .

يرى ريتر أن بحث العشق فى كتب الأدب العربى ينقسم إلى نوعين :

النوع الأول : الحب الإنسانى - ويرى أصحابه أن المحبة والعشق ظاهرة إنسانية لا تعدو حدود الأحوال البشرية المشهودة من أهلها من الحيرة عند مشاهدة جمال مخلوق . ومن تعلق القلب بالمعشوق والألم عند هجره أو فراقه والشوق إليه إذا غاب ، ويصف هذا الحب تتيم المحب بمحبوبه . ويصف الرقباء والوشاة . ويغلو هذا النوع من الحب فى العشق ، الذى يؤدى بصاحبه الى الموت أو الى قتله نفسه لشدة الغرام واليأس من الوصال أو الى الجنون[1] .

ولم يتنبه ريتر إلى أن هذا النوع من الحب تأثر أصحابه بأفلاطون . حقا إننا لا نجد فيه النظرية الأفلاطونية فى الحب كاملة ، ولا نجد جدلها الصاعد نحو

(١) ابن الدباغ : كتاب مشارق أنوار القلوب . (بيروت ١٩٥٩) أنظر المقدمة — ص ٩ / ب .

مثال الجمال ، بحركة شوق عارمة . ولكن كتب هذا النوع الحسى مليئة بالشواهد الأفلاطونية ، بل مليئة باقتباسات تكاد تكون مباشرة من المأدبة ، مما يرجح أن المأدبة أو فقرات كثيرة منها قد وصلت إلى أيدى مؤلفى هذه الكتب . وسنرى فى تحليلنا لبعض هذه الكتب ـ الى أى حد سيصدق رأينا هذا .

النوع الثانى : الحب الإلهى أوآراء ونظريات الصوفية فى الحب. وقد كتب أهل التصوف كتبا فى الحب كثيرة ومتنوعة . وهى تحوى نظرياتهم فى مقام الحب . وكان الحب عند الكثيرين منهم غاية الصوفى ، ونهاية الطريق . ويرى ريتر ـ وهو على حق ـ أن أهل التصوف اعتبروا النوع الأول من الحب ـ أى محبة الجمال المخلوق مرحلة أولية فى سلوك السالك ، يجب أن يرتقى منها إلى محبة الله . ويسمون هـذه المحبة هى المحبة الحقيقية ، أو العشق الحقيق ، بينما يعتبرون النوع الأول من المحبة الحسية أو العشق الحسى ، محبة مجازية أو عشقا مجازيا . والصوفية يستعملون عند البحث فى المحبة والعشق الإصطلاحات الحسية من الشوق والسكر والوجد والفناء فى المحبوب والاتحاد به . بل إنهم يستخدمون اصطلاحات تمس هذا النوع من الحب الحسى ، وهى الخمر والكأس والساقى والخمار والحان . ثم أن الكثيرين منهم يعشقون الوجه الجميل ، الجمال المتبدى فى المخلوق ، إنه مظهر من مظاهر الجمال المطلق الإلهى ، والجمال المطلق الإلهى صفة من صفات الله .

وهنا يقرر ريتر أنه « يبدو فى بعض كتبهم أى كتب الصوفية » تأثير فلسفة أفلاطون . فإنه أول من تكلم عن الجمال المطلق الذى يتجلى فى جمال الإنسان الجميل . وبلغ ببعض أصحاب هذه النظرية أن ادعوا أن كل عاشق جمال مخلوق ، إنما يعشق الجمال الإلهى المتجلى فيه ، وهو لايشعر من يحب فى الحقيقة ، ثم يقرر أن لهم أقوالا غريبة فى حضور العشق فى قلب العاشق ، حتى إنه يؤثر حضور

المعشوق فى القلب ، يعنى فى الخيال على حضور شخصه المحسوس . كما قيل إن مجنون بنى عامر لما حضرته ليلى ، لم يسر لحضورها ، بل قال لها : إليك عنى حبك شغلنى عنك» ، ومنهم من ادعى أن اتحاده بمعشوقه بلغ به حتى صار نفس المعشوق . كما قال الحلاج : أنا من أهوى . ولا شك أن الصوفية أطلعوا على أسرار لقلب الإنسان ، لم يطلع عليها غيرهم ... الخ [1] » .

هذا ما قرره ريتر . ولست أرى أن هذا هو كل الحقيقة. إن نظريات الحب الصوفية ، إنبثقت فى العصور الأولى للإسلام ، عن إتجاه قرآنى وحديثى ، أخذ أصحابه يعمقون نظريات الخلة والحب فى مدرسة البصرة ، ومنها انتقلت النظرية إلى مختلف المدارس . ثم انفتحت المسالك لدى الصوفية المتأخرين ـ وبخاصة الاشراقيين ـ لأفلاطون ولأفلوطين. واختلطت الفلسفة بالتصوف. ولكن بقيت نظرية الحب الإسلامية لدى المتصوفة من أهل السنة إسلامية خالصة. ومن العجب أن يضع ريتر مجنون بنى عامر فى نسق الصوفية ويستشهد به ـ بينما لم يكن مجنون ليلى سوى محب بالمعنى الحسى ، حب رجل لإمرأة . وسنعرض لنماذج من النوعين لكى نرى إلى مدى أثر أفلاطون ـ والمأدبة بالذات فى هذين النوعين من نظريات الحب . وكما قلت من قبل ، أنا لا أعرض هنا لنظريات المسلمين فى الحب، إن مجال هذا أبحاث أخرى ؛ وانما أعرض فقط لأثر المأدبة وأفلاطون فى نظريات المسلمين.

(٣)

اثر المأدبة فى الحب الانسانى عند العرب

ساد «الحب الانسانى» حياة العرب ،وتمكن فيهم أشد التمكن ، وأخذ صوره

---

(١) نفس المصدر السابق ، المقدمة ب

الجميلة فى بادية الحجاز وانطلق الشعراء يصورون أحاسيسهم ومواجيدهم وعراطفهم فى أرق شعر... وانتقلت هذه الصور إلى المغرب ،وكانت حياة المسلمين هناك رخية وادعة ... وفى رحاب الأندلس الجميل ، انطلق الشعراء والموشحون والزجالون .. يصفون الحب أدق وصف . ونقل التروبادور اللاتين هذا الشعر وذاك الموشح والزجل ، فكان له كما قلنا أكبر الأثر فى الحب الرومانتيكى الذى انتشر فى العصور الوسطى - كما قلنا .

ولم يعرف هذا الحب العذرى الذى انتشر فى البادية هذه الأحاسيس الايروسية . كان يمثل هذا الحب العاطفة الإنسانية التى تجيش فى صدر الإنسانية جميعا ، وتمثل فى صدور هؤلاء العرب فى شعر رائق صاف .

ولكن حين تسربت الثقافة اليونانية إلى العالم الاسلامى ، وبدأ عصر التدوين والتأليف ، تسربت عناصر من فلسفة أفلاطون وفكره إلى المسلمين . وقد قلت من قبل ، كانت المسالك متعددة ، واستخدم الكتاب الذين انبروا للكتابة فى موضوع الحب اسم أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان ، كما ضمنوا كتاباتهم فقرات من المأدبة ، وفقرات من أراء الفلاسفة اليونان الآخرين .

الحب عند الجاحظ

وكان أول من كتب فى الحب - فيما نعلم - الجاحظ فى تأليف له هو رسالة العشق والنساء ولم تنشر هذه الرسالة كاملة وإنما نشر السندوبى بعض مقتطفات منها .

ويقرر الجاحظ أن الحب هو أصل الهوى ، والهوى يتفرع منه العشق ، والعشق هو الذى يهيم له الإنسان على وجهه أو يموت كمدا على فراشه، وأول ذلك إدخال الضيم على مروءته واستشعار الذلة لمن أطاف بعشيقته ... أما تعريف العشق عنده فهو اسم لما فضل عن المقدار الذى اسمه حب، وليس كل حب يسمى عشقا ، وإنما العشق اسم للفاضل عن ذلك المقدار ، كما أن السرف اسم لما زاد على

المقدار الذى يسمى جودا ، والبخل اسم لما ينقص عن المقـــدار الذى يسمى اقتصادا ، والجبن اسم لما قصر عن المقدار الذى يسمى شجاعة ، ويقرر أن هذا القول ظاهر على ألسنة الأدباء مستعمل فى بيان الحكماء [١] .

ونحن نتساءل هل هذا التعريف للعشق مأخوذ من أفلاطون ، وبخاصة أن الجاحظ نفسه يذكر أن تحليله هذا مستعمل فى بيان الحكماء . من المرجح أن الجاحظ قرأ بعض فقرات من المأدبة ولكننا لانجد تأثيرا مباشرا .

ثم يذهب أيضا إلى القول بأن « الحب من أكبر أسباب الشر ، كما أنه أيضا من أبواب السبب الجالب للخير » ولكنه تأمل شأن الدنيا ، فوجد أكبر نعيمها وأكمل لذاتها ظفر المحبة بحبيبه والعاشق بطليبه ، ... ووجدنا العشق كلما كان أرسخ ، وصاحبه به أكلف ، فإن موقع لذة الظفر منه أرسخ « وسروره بذلك أبهج » [٢] .

والرجل قد يجود بكل شىء ، يرى هذا فى الكرام والحلماء وأهل السؤدد الشعراء والعظماء ، ولكننا « لم نر نفس العاشق تسخو بمعشوقه ! ... وكل لذة فى الدنيا « مجتازة غير لابثة وظاعنة غير مقيمة ، ولذة المتعاشقين راكدة أبدا ومقيمة غير ظاعنة » [٣]

وبعد : فإننا لانستطيع أن نجزم أن للمأدبة أثرا فى هذه الرسالة ، وإن كان يشيع فى بعض معانيها روح أفلاطونية ، ولكن إن من المؤكد أن كل ما ذكره الجاحظ إنما هى معان عامة ، إنسانية قد يصل إليها أى كاتب إنسانى يخوض فى تحليل عاطفة الحب .

---

(١) الجاحظ ... رسائل (نشرة السندوبى سنة ١٩٣٣) ص ٢٦٦

(٢) نفس المصدر ٢٦٧

(٣) نفس المصدر ٢٦٨

إن أثر المأدبة - إنما يبدو فى الكتاب الثانى الذى ألف فى الحب ، وهو كتاب الزهرة لابن أبى داود .

وينبغى أن نقرر أن موضوع الحب الإنسانى .. قد عولج فى كتب مجموعة من الفقهاء الظاهريين أو الحنابلة ، وهذه ظاهرة فريدة ، جديرة بالتسجيل ، إن هؤلاء الفقهاء الذى عرف عنهم الوقوف مع ظاهر النص الدينى ، واتهموا من أعدائهم بالجمود ، انطلقوا فى هذا الميدان الإنسانى ، وأشبعوه بحثا ، وكتبوا فيه الكتب الكثيرة ، وأول كتاب من هذا النوع هو كتاب الزهرة كما قلت .

الحب عند ابن داود (المتوفى عام ٢٩٧ هـ)

من العجب أن يكتب أبو بكر محمد بن داود الأصفهانى ، وهو الفقيه الظاهرى وابن داود الظاهرى ، كتابا فى الحب ، لقد كان أبوه أبو سليمان بن داود الاصفهانى مؤسس المذهب الظاهرى وكان له شأنه كبير ، كفقيه ، وقد خلفه ابنه على رئاسة المذهب ، ولقد اشتهر فى التاريخ بأنه كان قاضى الحلاج ، ومناظره ،وهو الذى أحل دم الحلاج - فيما تقول بعض الروايات، ثم كتب ابن داود أيضا كتاب الزهرة فى الحب ، وقد نشر المستشرق نيكل بمساعدة الأستاذ ابراهيم طوقان القسم الأول من كتاب الزهرة ، ولم ينشر الجزء الثانى من هذا الكتاب . وقد ظن نيكل أن هذا الجزء مفقود ، ولكن ريتر يذكر أن القسم الثانى قد كشف عنه فى بعض مكتبات إيطاليا (١) كما أن ريتر يعبر عن ابن داود بأنه « شهيد العشق وراوى الحديث المشهور » من عشق وكتم وعف ومات ، فهو من الشهداء يوم القيامة » .

---

(١) ريتر . . . مقدمة مصارع العشاق ص ح .

وسنرى الآن إلى أى حد عرف صاحب الزهرة المأدبة وآراء الفلاسفة الآخرين من اليونان .

بدأ ابن داود كتابه بقول من أقوال الحكماء « قال بعض الحكماء : رب حرب جنيت من لفظة ، ورب عشق غرس من لحظة »[1] وهذا يدل دلالة واضحة على أن ابن داود قد اطلع على الفلسفة ، واختط طريقا يمزج فيه آراء هؤلاء بخطرات الشعراء من المحبين وقد قدم لنا أمثلة متعددة من أشعارهم .

ولكن ما يلبث أن يغوص فى أعماق الفلسفة اليونانية متجها نحو المأدبة مستمدا منها فقرات عجيبة « وزعم بعض المتفلسفين أن الله ـ جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة الكرة ، ثم قطعها أيضا ، فجعل فى كل جسد نصفا ، وكل نصف لقى الجسد الذى فيه النصف الذى قطع من النصف الذى معه ، كان بينهما عشق للمناسبة القديمة ، وتتفاوت أحوال الناس حسب رقة طبائعهم » وسيردد هذا النص الهام ابن حزم ـ فيما بعد ـ كما سنرى حين نعرض لكتابه طوق الحمامة .

أما مصدر هذا النص فهو المأدبة ، إذ أنه يلخص جوهر خطبة أريستوفان الواردة فى ترجمتنا هنا من ص ٤٠ — ٤٥ ثم يقدم لنا ابن داود ملخص فكرة أفلاطون نفسه الواردة فى المأدبة عن الحب « وحكى عن أفلاطون أنه قال : ما أدرى ما الهوى ، غير أنى أعلم أنه جنون إلهى لا محمود ولا مذموم »[2] كل هذا يدل دلالة واضحة على أن ابن داود اتصل بمأدبة أفلاطون ، وأنه استمد منها ما يؤيد الأفكار التى ظهرت فى الأشعار التى ضمنها كتابه .

---

(١) ابن داود : الزهرة ص ١٥ .

(٢) نفس المصدر نفس الصفحة

ويبدو أنه اتصل بآراء الفلاسفة المختلفين فى المسألة،فهو يذكر أن بطليموس يقول « إن الصداقة والعداوة تكون على ثلاثة أضرب : إما لاتفاق الأرواح، فلا يجد المرء بدا من أن يحب صاحبه ، وإما للمنفعة ، وإما لحزن وفرح ، فأما اتفاق الأرواح فلكونهما ولدا فى برج واحد ، ويتناظران نظر مودة ، فإنه إذا كان كذلك ، كانا صاحبا المولدين مطبوعين على مــــودة ، كل واحد منهما لصاحبه .

فأما الذين تحابا وتوادا لحزن أو لفرح ، فإنه من أن يكون طابع موليهما برجا واحداً .

وأما اللذان مودتهما للمنفعة ... فتمد ولدا أيضافى برج واحد ويتناظر سهماهما من جهة واحدة . ويدل ذلك على أن الاثنين منفعتهما من جهة واحـدة أو ينتفـع أحدهما بصاحبه ، فتجلب المنفعة بينهما الصداقة ، أو تكون مضرتهما من جهـــة واحدة فيتفقان على الحزن (١)

ثم يذكر ابن داود جالينوس ويورد أقواله :

إن المحبة قد تقع من العاقلين من باب تشاكلهما فى العقـــل ، ولا تقع بين الأحمقين من باب تشاكلهما فى الحمق ، لأن العقل يجرى على ترتيب ، فيجوز أن يتفق فيه على طريق واحد ، والحمق لا يجرى على ترتيب ، فلا يجـوز أن يقع به اتفاق من اثنين .

ثم يورد رأيا آخر لجالينوس : العشق من فعـــل النفس ، وهى كامنة فى الدماغ والقلب والكبد . وفى الدماغ ثلاثة مساكن : التخييل : وهوفى مقدم الرأس ، والفكر وهو فى وسطه ، والذكر وهو فى مؤخره . وليس يكمل لأحد

---

(٢) المصدر السابق ص ١٦

اسم عاشق إلا حتى إذا فارق من يعشقه، لم يخل من تخييله وفكره وذكره وقلبه وكبده . فيمتنع من الطعام والشراب ، باشتغال الكبد ومن النوم باشتغال الدماغ والتخييل والذكر له والفكر فيه ، فيكون جميع مساكن النفس قد اشتغلت به ، فمتى لم يشتغل به وقت الفراق ، لم يكن عاشقا ، فإذا لقيه خلت هذه المساكن[١]

ثم يعرض لآراء بعض الأطباء اليونانيين « وقال بعض المتطببين إن العشق طمع يتولد فى القلب وتجتمع إليه مواد من الحرص ، فكلما قوى ، إزداد صاحبه فى الاحتياج واللجاج وشدة القلق وكثرة الشهوة ، وعند ذلك يكون احتراق الدم وإستحالته إلى السوداء ، والتهاب الصفراء وانقلابها إلى السوداء .. ومن طغيان السوداء فساد الفكر[٢].

ويظهر الأثر الفلسفى عامة عند ابن داود وهو يعرض لفكرة « الخلة » . ونحن نعلم أنها ظهرت لدى الصوفية فى مدرسة البصرة ، والخلة هناك خلة صوفية دينية ، أما هنا ، فهى إنسانية ... « إن الخلة بين الآدميين مأخوذة من تخلل المودة بين اللحم والعظم ، واختلاطها بالمخ والدم ، وقد تقوى الخلة ، فتوجب الهوى » والهوى اسم لانحطاط المحب فى محاب المحبوب ، وفى التوصل إليه بغير تمالك ولا ترتيب » ثم يستخدم هنا مصطلح « الحال » حقا إنه لا يستخدمه فى المعنى الصوفى ، ولكنه يدل على تأثره بكل ما حوله من اتجاهات يقول « ثم تقوى الحال فيصير عشقا » ويرى أن العاشق يمنعه من سرعة الانحطاط فى هوى معشوقه ، إشفاقه عليه ، وضنه به .. ثم يزداد العشق فيصير تتيما ، وهو أن تصير حال المعشوق مستوفية للعاشق ، فلا يكون فيه معها فضل لغيرها ... ولا

---

(١) المصدر السابق ص ١٦، ١٧، ١٨، ١٩

(٢) المصدر السابق ! ص ١٧

يزيد بقياسه شيئا ، إلا وجدته متكاملاً فيها . وإذا كانت كل خواطر العاشق فيها يتمناه ، واقعة ممن يهواه ، على الأمر الذى يرضاه ، فهذه هى المشاكلة الطبيعية التى لا يفنيها مر الزمان ولا تزول إلا بزوال الإنسان ، ثم يزداد التتيم ، فيصير ولهاً ويحدد الوله بأنه « الخروج عن حدود الترتيب ، والتعطل عن أحوال التمييز ، حتى تراه يطلب ما لا يرضاه ، ويتمنى مالا يهـــواه ، ثم لا يحتذى مع ذلك مثالا ، ولا يستوطن حالا »

ثم إذا تم الوله وتكامل ، ظهر الشوق « والمستحسن يشتاق إلى ما يستحسنه على قدر محله من نفسه ، ثم كلما قويت الحال ، قوى معها الاشتياق ، فالحب وما أشبهه يتهيأ كتمانه ، فإذا بلغت الاشتياق بطل الكتمان»[1]

يتبين لنا من هذا أن هناك نسقا فلسفيا يسيطر على ابن داود ، هذا الفقيه الظاهرى ، وانتشر فى كثير من أجزاء كتابه ، ولكن ليس فى الكتاب نظرية واحدة متماسكة . اللهم إلا إذا كان الأمر ـ كما يقول كوربان : إنه أقفل المعنى الباطن للحب « لقد آمن بأن المعنى المستور ـ ينبغى أن يظل مغلقا[2] .

٤ ـ نظرية الحب لدى ابن حزم (توفى سنة ٤٥٦ هـ) فى كتابه طوق الحمامة فى الألفة والآلاف

ومن العجب أن نرى فقيها أيضا ظاهريا يعيش فى الأندلس. ويتابع خطى ابن داود ، وينقل من الزهرة نفسها بعض العبارات الأفلاطونية. وستكون سمة لمجموعة من الفقهاء وبخاصة الظاهرية والحنابلة أن يكتبوا فى الحب الإنسانى . ومن العجب أن الظاهرية والحنابلة هاجموا أعنف هجوم الحب الإلهى ، حقا

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠/٢١

(٢) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية (الترجمة العربية) ص ٢٩٨

سنجد لدى ابن تيمية نظرية فى الحب الإلهى الحسى، وكذلك لدى تلميذه ابن قيم الجوزية . ولكن نسق المذهب السلفى والحنابلة بعامة مهاجمة الحب الإلهى واعتبار رواده والآخذين به فيما بعد - ملاحدة وقرامطة - بل خارجين عن الإسلام .

ولسنا نؤرخ هنا لفكر ابن حزم بعامة ، إنما نريد أن نعرض تأثره فقط فى نظريته عن الحب الإنسانى بأفلاطون من ناحية وبالفلسفة من ناحية أخرى. وإننا لنعلم أن بينه وبين ابن داود حوالى قرنين من الزمن . فلا شك أن معلومات عن الفلسفة اليونانية قد وصلته أكثر مما وصلت لابن داود. كما أن إطلاعه العميق على الفكر الفلسفى والأجنبى على الإطلاق - وهو ظاهر فى كتبه الكلامية والفلسفية - مهد له أن يصبغ كتابه بصبغة فلسفية أعمق من سلفه ابن داود .

ولقد حاول ابن حزم أن يقدم لنا نظرية فلسفية فى الحب، وأعلن أنها نظرية إسلامية، بينما هى فى الحقيقة متأثرة فى أعماقها بالأفلاطونية . ولكن سنرى أنه أضفى عليها جدة وطرافة بحيث لاتبين إلا خلال نقد باطنى عميق .

ولقد ابتدأ ابن حزم كتابه بالتكلم فى ماهية الحب ، وهو هنا يتبع منهجا فلسفيا: أن يقوم بتعريف الشىء قبل عرض موضوعاته . وقد ذكر أن الناس اختلفوا فى مائيته. ثم يحدده هو بأنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع[1]. ويذكر أن تعريفه الفلسفى هذا يختلف عن التعريف الذى أورده ابن داود عن بعض أهل الفلسفة : أن الأرواح أكر مقسومة لكن على سبيل مناسبة قواها فى مقر عالمها العلوى ومجاورتها فى هيئة تركيبها . ولا شك أن تعريفه أفلاطونى ، أو على الأقل مأخوذ أيضا من حديث أرستوفان فى المأدبة ، ويشبه إلى أكبر حد التعريف الذى ينقضه ، والوارد فى الزهرة أيضا ، ويتبين هذا أكثر من تحليله لتعريفه ، فإنه يقرر أن سر التمازج

(١) ابن حزم: طوق الحمامة (منشورات دار الحياة ببيروت) ص ١٢

والتباين فى المخلوقات ، إنما هو الاتصال والانفصال بينهما ، والشكل على الدوام يستدعى شكله ، والمثل يسكن إلى مثله ، ومن المشاهد اليقينية عنده المجانسة فهى عمل محسوس ، كذلك التنافر فى الأضداد، والموافقة فى الأنداد ظاهرة موجودة بيننا ، فإذا كان هذا فى عالمنا ، فكيف بالنفس وعالمها هو العالم.(الصافى الخفيف) وجوهرها ، ويستخدم هنا التعبير الأفلاطونى الجوهر الصافى الخفيف. ويرى أن النفس مهيئة فى عالمها لقبول الاتفاق والميل والتوق والإعراف والشهوة ، فهى إذن تتعارف وتأتلف فتسكن النفس إلى مايشبهها ، وتنفر مما لا تسكن إليه . إن تحليله بلا شك أفلاطونى ، على الرغم من أنه يحاول أن ينسبه إلى الآية القرآنية « هو الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ليسكن إليها » .

ثم يمضى فى تحليله فيقول إن علة الحب ليست هى جمال الصورة الجسدية ذلك أن كثيرين من المحبين يستحسنون « الأنقص من الصورة » . فنجد الكثيرين ممن يؤثرون الأدنى ، ويعلمون أنه أدنى ، ولكنه لايجد أبدا قلبه حائدا عنه ، إنه يحبه ويتعشقه ، وليس للموافقة فى الإطلاق دخل هنا ، فإن المرء لايحب من لايوافقه ولا يعاونه . وهنا ينتهى إلى تقرير أنه شىء نفسى مركوز فى أعماقها يقول (إنه شىء فى ذات نفسه) وهو أيضا أفلاطونى هنا .

ثم يتكلم عن ضروب المحبة وأنواعها : فأفضلها محبة المتحابين فى الله ثم يليها محبة أهل الدين الواحد ، والمذهب الواحد ، ثم محبة القرابة ، ومحبة الألفة ، ثم محبة المنافع ، ولكن أهم نوع من المحبة هى محبة العشق التى علتها اتصال النفوس والمحبات السابقة كلها تفتر إلا محبة العشق الصحيح فهو متمكن من النفس ولا تفنى إلا بالموت . وهو يتابع أفلاطون هنا كما ذكرنا من قبل إنه استحسان روحانى وامتزاج نفسانى[1].

---

(١) نفس المصدر ص ١٤

ولكن ثمة اعتراض يورده هو وهو أنه لابد أن تكون المحبة بينهما مستوية مادام الجزءان بينهما مشتركين فى الاتصال ومصيرهما واحد . يرد على هذا ابن حزم بأن نفس الحبيب الذى لايحب من يحبه ـ أى المحبوب ـ تكتنفها من جميع الجهات الأعراض الساترة ، والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية ، والحجب الكثيفة وإلا لاستويت نفس الحبيب مع المحب فى الاتصال والامتزاج، فتحبه كما يحبها . أما نفس المحب فقد تخلصت من كل حجاب أرضى ، وهى تعلم ما كان يشاركها ويجاورها فى العالم الأول . إنها تطلبه ، وتقصد إليه ، وتبحث عنه ، مشتهية ملاقاته دائما ، محاولة أن تجتذبه إليها كالمغناطيس والحديد وينتهى إلى أن يقول لانجد اثنين يتحابان إلا بينهما مشاكلة واتفاق فى الصفات الطبيعية . لابد من هذا وإن قل . وكلما كثرت الأشباه ، زادت المجانسة وتأكدت المودة :

ثم يبين مصادره، أما المصدر الأول عنده فهو السنة فيذكر قول النبى صلى الله عليه وسلم «الأرواح جنود مجندة ماتعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» أما المصدر الثانى فبقراط الطبيب ، ثم المصدر الثالث فهو أفلاطون فإنه يذكر أيضا أن الموافقة والمجانسة فى نفس الطبع تؤدى إلى الحب .

ثم يعود ابن حزم أفلاطونيا بحتا فيذكر أن الحب يبدأ بولوع النفس بالصور الحسنة الظاهرة والتصاوير المتقنة «فهى إذا رأت بعضها تثبتت فيه ولكن ماتلبث النفس أن تميز وراء هذه الصور شيئا من أشكالها ـ الشكل النهائى أو الصورة (أو المثال فى فلسفة أفلاطون) وهنا تصبح المحبة حقيقية. فغاية الحب إذن عند ابن حزم ـ وكما كان عند أفلاطون من قبل، هى الصورة النهائية. مثال الجمال ومن هذا نستطيع أن نقول أن ابن حزم أفلاطونى بحت ابتدع نظريته فى الحب متأثرة بلا شك بالمأدبة وبمحاورة فيدروس[1] .

(١) هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية (الترجمة العربية) ص ٣٣٨

إننا نجد الإيروس الافلاطونى ينتشر فى كتب الحب الحسى فنرى أيضا السراج القارىء المتوفى سنة ٥٥٠ ﻫ يذكره فى كتابه مصارع العشاق فيقول وقال سقراط الحكيم : العشق جنون ، وهو ألوان ، كما أن الجنون ألوان ، [١] وليس فى الكتاب ـ فيما سوى ذلك ـ غير أخبار العشاق. ولكننا مانلبث أن نرى نظرية متكاملة فى الحب الحسى لدى فقيه ومتكلم وفيلسوف سلفى ، آمن بالمذهب الحنبلى أشد الإيمان ، ثم تتلمذ على فيلسوف السلف الحنبلى المتأخر تقى الدين بن تيمية. وعلى الرغم من أن حنبليا من قبل ـ وهو ابن الجوزى ـ قد كتب كتابا فى «ذم الهوى» وسنعود إلى هذا الكتاب ـ فيما بعد ـ فإننا نرى ابن القيم ـ على سنة الظاهريين والفقهاء ـ يكتب أيضا روضة المحبين ونزهة المشتاقين . واضعا نظرية فى الحب أفلاطونية المنزع .

٥ ـ أثر افلاطون فى نظرية الحب الانسانى
لدى ابن القيم (المتوفى عام ٧٥١ ﻫ)

إن أثر النظرية الأفلاطونية فى الحب ينتشر فى كتاب ابن القيم خلال تحليله الفلسفى والنفسى للحب . وقد بدأ ابن القيم بدءا منهجيا ، فعرض لأسماء المحبة عند العرب . وقد عدد خمسين اسما هى : المحبة ، والعلاقة ، والهوى، والقسوة ، والصبابة ، والشغف، والمقة ، والوجد، والكلف، والتتييم ، والعشق ، والجوى، والدنف ، والشجو ، والشوق ، والخلابة ، والبلابل ، والتباريح ، والسدم ، والغمرات ، والوهل ، والشجن ، واللاعج ، والاكتئاب ، والوصب، والحزن، والكمد ، واللذع ، والحرق ، والسهد ، والأرق ، واللهف ، والحنين ، والاستكانة ، والتبالة ، واللوعة ، والفتون ، والجنون ، والخبل ، والرسيس ،

(١) السراج : مصارع العشاق (بيروت ١٩٥٨) ﺟ ١ ص ١٥

والداء المخامر، والود ، والخلة ، والخلم ، والغرام، والهيام ، والتدليه ، والوله والتعبد (١) .

ثم أخذ يشرح الأصول اللغوية والنفسية لكل هذه الأسماء ، وسيتبين له أن هذه الألفاظ ليست كلها مرادفة للحب ، ولكنها تبين عن جانب من جوانبه . وسنعرض لنماذج لتحليله اللغوى والنفسى للألفاظ الهامة منها .

أما المحبة ، فيرى أن أصلها الصفاء ، لأن العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها ـ حبب الاسنان . ولكنه يورد تحليلا آخر للكلمة : إنها مأخوذة من الحباب ، وهو ما يعلو الماء عند المطر الشديد ... ومن هذا قيل إن المحبة هى غليان القلب وثورانه عند الاهتياج إلى لقاء المحبوب . وثمت اشتقاق آخر لها : من اللزوم والثبات ومنه أحب البعير إذا برك فلم يقم . وكذلك المحب يلزم قلبه محبوبه ، فلم يرم عنه انتقالا . واشتقاق آخر لها .. إنها مأخوذة من القلق والاضطراب ، ومنه سمى القرط ـ حبا لقلقه فى الأذن واضطرابه . وكذلك الحب العاطفة هو قلق القلب واضطرابه .

واشتقاق آخر للكلمة : إنها مأخوذة من الحب ـ جمع حبة ، وهو لباب الشيء وخالصه وأصله . والحب أصل النبات الشجر والحيوان . وكذلك الحب العاطفة أصل الإنسان .

واشتقاق آخر الكلمة : أنها اشتقت من الحب الإناء الذى يوضع فيه الشيء، فيمتلىء به ، بحيث لا يسع غيره .. وكذلك قلب الحب ، يمتلىء بمحبوبه ، فلا سعة فيه لغيره .

---

(١) ابن قيم الجوزية : روضة المحبين ونزهة المشتاقين (طبعة دمشق سنة ١٣٤٩ هـ ص ١٨) .

واشتقاق آخر للكلمة : أنها مأخوذة من الحب ـ وهى خشبات أربع ، يستقر عليها ، ما يوضع عليها من جرة أو إناء ... وسمى الحب بذلك ، لأن الحب ، هو حمل لاثقال...أى أن المحب يحتمل لأجل محبوبه الأثقال، كما تحتمل الخشبات الأربع ثقل ما يوضع عليها .

واشتقاق أخير : هو أنها مأخوذة من القلب ـ وهى سويداؤه ... وثمرته . فسميت المحبة بذلك لوصولها إلى حبة القلب .

ثم يأخذ ابن القيم فى حد الحب ، ويعرض للتعريفات الآتية له :

١ ـ الميل الدائم بالقلب الهائم .

٢ ـ إيثار المحبوب على جميع المصحوب .

٣ ـ موافقة الحبيب فى المشهد والمغيب .

٤ ـ اتحاد مراد المحب ومراد المحبوب .

٥ ـ إيثار مراد المحبوب على مراد المحب .

٦ ـ إقامة الخدمة مع القيام بالحرمة .

٧ ـ استقلال الكثير منك لمحبوبك ، واستكثار القليل منه اليك .

٨ ـ إستيلاء ذكر المحبوب على قلب المحب .

٩ ـ ان تهب كلك لمن أحببته ، فلا يبقى منك شىء .

١٠ ـ أن تمحو من قلبك ما سوى المحبوب .

١١ ـ الغيرة للمحبوب أن تنتقص حرمته ، والغيرة على القلب أن يكون فيه سواه .

١٢ ـ الإرادة التى لا تنقص بالجفاء ولا تزيد بالبر .

١٣ ـ حفظ الحدود ، فليس بصادق فى الحب ، من ادعى محبة من لم يحفظ حدوده .

١٤ ـ قيامك لمحبوبك بكل ما يحبه منك .

١٥ ـ مجانبة السلو على كل حال .

١٦ ـ نار تحرق من القلب سوى مراد المحبوب .

١٧ ـ ذكر المحبوب على عدد الأنفاس .

١٨ ـ عمى القلب عن رؤية غير المحبوب ، وصممه عن سماع العذل فيه . ويستند في هذا التعريف على الحديث « حبك للشيء يعمى ويصم » .

١٩ ـ ميلك للمحبوب بكليتك ، ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك ، ثم موافقتك له سرا وجهرا . ثم علمك بتقصيرك في حبه .

٢٠ ـ بذل المجهود ، فيما يرضى الحبيب .

٢١ ـ سكون بلا إضطراب ، وإضطراب بلا سكون ، فيضطـــرب القلب ، فلا يسكن إلا إلى محبوبه ، فيضطرب شوقا إليـه ، ويسكن عنده . ويفسر ابن القيم هذا بأنه حركة القلب على الدوام إلى المحبوب وسكونه عنـده ، أو مصاحبته على الدوام ، ويستشهد على هذا النوع من التعريف للحب بقول الشاعر :

ومن عجب أنى أحـن إليهم .·. وأسأل عنهم من لقيت وهم معى

وتطلبهم عينى وهم فى سوادها .·. ويشتاقهم قلبى وهم بين أضلعى

٢٢ ـ أن يكون المحبوب أقرب إلى المحب من روحه . ويستشهد بالشعر أيضا :

يا مقيما فى خاطرى وجنانى .·. وبعيـدا عن ناظرى وعيـانى

أنت روحى إن كنت لست أراها .·. فهى أدنى إلى من كل داعى

٢٣ ـ حضور المحب عند المحب دائما ، أى عدم غيبته على الإطلاق :

خيالك فى عينى وذكرك فى فمى .·. ومثواك فى قلبى ، فأين تغيب

٢٤ ـ استواء قرب المحبوب وبعده عنـد المحب :

يا ثاويا بين الجوانح والحشى .·. منى وإن بعدت على دياره

عطفا على صب بحبك هائم .·. إن لم تصله تصدعت أعشاره
لا يستفيق من الغرام وكلما .·. حجبوك عنه تهتكت أستاره
٢٥ - ثبات القلب على أحكام الغرام ، واستلذاذ العذل فيه والملام [1] .

ولا شك أن هذه التعريفات هى فى الحقيقة تحليل نفسى للحب أكثر منها تحديد ، كما نعرف صيغ التعريف : وأهم ما توحى به هذه التعاريف : هى سمات الحب ، وعناصره - فهو ميل دائم « وايثار » مطلق ، وانعدام الإرادة . وكأن المحبوب هنا أمام مرآة ، لا يرى فيها ذاته ، وإنما يرى ذاته فى الحب ، وإرادته فيه ، فهو محو تام للإنية فى إنية المحبوب ، شاهدا وغائبا .

.·.

اما العشق عند ابن القيم فهو أمر هذه الاسماء وأخبثها . ويقرر « أن العرب قل ما ولعت به ، وكأنهم ستروا اسمه . فلم يكادوا يفصحون به ، ولا تكاد تجده فى شعرهم القديم » غير أن المحدثين أولعوا به وذكروه وتغنوا به . ويذكر أنه فى اللغة - هو فرط الحب . وقال ابن سيده : العشق عجب المحب بالمحبوب يكون فى عفاف الحب ودعارته . يعنى فى العفة والفجور . ثم يستمدونه أيضا من شجرة يقال لها - عاشقة - تخضر ثم ترق ثم تصفر . ويرى الزجاج اللغوى أن اشتقاق العاشق من هذه الشجرة . وقال ابن الأعرابى : العشقة اللبلابة - تخضر وتصفر وتعلق بالذى يليها من الأشجار ، واشتق من ذلك العاشق . أما الفراء فقال : العشق نبت لزج ، وسمى به العشق الذى يكون من الإنسان للصوقه فى القلب .

---

(١) المصدر السابق : ص ١٩ — ٢٥ .

ويذكر ابن القيم اختلاف الصوفية فى إطلاق العشق فى حق الله . إن البعض منهم يرون إطلاقه على الله ، حقا إن الكلمة لم تذكر فى القرآن ، ولكن هناك حديث سويد بن سعيد « فإذا فعل ذلك عشقنى وعشقته » ويرى ابن القيم أن هذا الأثر أو هذا الحديث غير ثابت . غير أن الجمهور لا تطلق اسم العشق فى حق الله ، وأبوا أن يقال : إن الله يعشق ، أو أن يعشقه الإنسان . واختلفوا فى سبب المنع على ثلاثة آراء :

١ — عدم ورود نص ، وذلك بخلاف المحبة ، فقد وردت فيها نصوص قرآنية ، كما وردت فيها أحاديث .

٢ — إن العشق إفراط فى الحب ولا يوصف الله بالافراط فى الشىء ، ولا يبلغ الإنسان ما يستحقه من حبه ، فضلا عن أن يقال أفرط فى حبه .

٣ — إن العشق مشتق من التغير ، وقد استمد فى أحد الأقوال من الشجرة عاشقة ، فلا يطلق ذلك على الله [1] .

الجنون :

وقد اخترنا « الجنون » من أسماء الحب الذى أطلقها ابن القيم ، لنرى هل تأثر فيه بقول أفلاطون الشائع عند العرب ، وهو أن الحب جنون إلهى لا محمود ولا مذموم . يقول ابن القيم ، وأما الجنون ، فمن الحب ما يكون جنونا منه قوله :

قال جننت بمن تهوى فقلت لها   العشق أعظم مما بالمجانين
العشق لا يستفيق الدهر صاحبه   وإنما يصرع المجنون فى الحين »

ثم يفسر ابن القيم الجنون تفسيرا لغويا ، فيقرر أن أصل مادة الجنون من الستر فى جميع تصاريفها . وسنرى هل سيؤدى تحليله اللغوى إلى وجود بعض أثر

(١) المصدر السابق ص ٣٠ — ٣٣

أفلاطونى فى نظرته إلى الجنون من حيث هو مرادف للحب أو عنصر منه : فتصاريف مادة الجنون هى من أجنه الليل ، وجن عليه إذا ستره ، ويشتق أيضا منها الجنين لاستتاره فى بطن أمه ، ويشتق منه الجنة ، إذ أنها تستتر بالأشجار ، ويشتق منه الجن لإستتار الضارب به والمضروب ، ومنه الجن لاستتارهم عن العيون واختفائهم ، وهم يختلفون عن الإنس . إذ أن الإنس مشتق من أنس ، يؤنسون أى يرون . ويشتق أيضا من الجنون ـ الجنة ـ بالضم ـ وهى ما يستتر به الإنسان وينتهى ... وينتهى ابن القيم إلى القول إن الحب المفرط يستر العقل ، فلا يعقل المحب ما ينفعه ويضره ، فهو شعبة من الجنون [١]. هنا يتدخل « الجن » فى الحب ، « وتلبس » أو « حلول » الجن فى نظر بعض مفكرى الاسلام يؤدى إلى الجنون . وكثير من المحبين فى المجتمع الإسلامى يعتبرون « ملبسين » فهل يؤدى تحليل ابن القيم إلى أن جنون الحب يشتق منه الجن ، إشارة خفية إلى « جنى أفلاطون » إلى « إيروس أفلاطون » ، إلى جنى ليس بإله ولا إنسان .ألا يكون فى هذا تحميل لنصوص ابن القيم ما فوق طاقتها . أم أن الأثر الأفلاطونى عن إيروس اليونان كان نصب عينيه ، وهو يقوم بتحليله للجنون ـ فى رأى لغوى ـ يؤدى إلى اشتقاق الجن منه . وبخاصة أنه يردد فكرة الجن فى أسماء أخرى قريبة من الجنون ، وتطلق أيضا على الحب ، فاللم وهو طرف من الجنون ، ورجل ملموم أى به لم ... ويقال أيضا « أصابت فلانا من الجن لمة ، وهو المس ... والخبل اسم آخر للحب وللعشق وهو من موجباته وآثاره » والخبل بالتحريك الجن ، يقال به خبل ـ أى شىء من أهل الأرض ، وقد خبله واختبله إذا أفسد عقله أو عضوه . . ورجل مخبل ، وهو نوع من الجنون والفساد » . والهيام ... وهو أيضا نوع من الجنون . والتدليه ذهاب

---

(١) ابن القيم : نفس المصدر .

العقل من الهوى والوله : ذهاب العقل والتحير من شدة الوجد والداء المخامر : داء الحب المخالط المستعبد [١].

الخلة : ويبحث ابن القيم الخلة بحثاً جديداً ، فنحن نعلم أن نظرية الخلة نشأت لدى مدرسة البصرة الزاهدة ، وكان روادها الأوائل مجموعة من الزهاد وعلى رأسهم رابعة العدوية ورباح بن قيس . وقد ذهب الكثيرون من المستشرقين إلى القول بأن مدرسة البصرة أخذت هذه النظرية من المسيحية . وقد سبق أن قلت من قبل فى كتاب لى سابق إن نظرية الخلة مأخوذة من مصدر إسلامى . ويذهب ابن القيم أن الخلة هى « توحيد المحبة ، فالخليل هو الذى توحد حبه لمحبوبه ، وهى رتبة لا تقبل المشاركة » فأهم مميزات الخلة إذن التوحيد ، بحيث لا يخالل الإنسان إلا واحداً أو واحدة . وقد اختص الله بها — من ناحيته هو — اثنين من البشر إبراهيم ومحمد صلوات الله عليهما . وقد ذكر الله تعالى « واتخذ إبراهيم خليلا » وفى الحديث الصحيح « إن الله اتخذنى خليلا ، كما اتخذ إبراهيم خليلا » . ثم أيضا « لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلا ، لاتخذت أبا بكر خليلا . ولكن صاحبكم خليل الرحمن »

وأراد ابن القيم أن يطبق فكرة الخلة ، على قصة امتحان الله لابراهيم بذبح ولده . كان فى قلب إبراهيم شعبة من حب لإسماعيل ، والخلة مرتبة لا تقبل المشاركة ، فأراد الله أن يخلص قلب إبراهيم له وحده ، فامتحنه وطلب منه ذبح ابنه ، وكان مراد الله ذبحه من قلبه ، لا ذبحه بالمدية ، فلما أسلما لأمر الله ، وكان على وشك ذبح ابنه ، علم الله أن إبراهيم قدم محبته على محبة الولد ، فخلص مقام الخلة ، وفدى الولد بالذبح ... إن المقام هنا مقام إسلامى أو هو المقام الاسماعيلى . ولذلك نرى الحلاج يتخذ هذا المقام ، وكان هو طريقه إلى الفداء ... « تهدى الأضاحى وأهدى مهجتى ودمى» كان الحلاج يتشوف إلى

---

(١) نفس المصدر السابق : ٤٩ — ٥٨

مقام اسماعيل ، أن يخلى قلبه فعلا ، بالذبح ، مستسلما استسلام اسماعيل... فليست الخلة إذن مسيحية الأصل ، إنها تستند على مصدر قرآنى بحت .

ويمضى ابن القيم فى تحليله الرائع للخلة ، فيقول : إنما سميت خلة ، لتخلل المحبة جميع أجزاء الروح ...

قد تخللت مسلك الروح منى   وبذا سمى الخليل خليلا

والخلة أفضل من المحبة ، إن المحبة عامة والخلة خاصة. وبعد أن وضح ابن القيم الاسماء المختلفة التى تطلق على المحبة ووضح خفاياها اللغوية والنفسية : انتقل إلى عرض نظريته عن المحبة . فقرر أن المحبة أصل الوجود . وأن العالم العلوى والسفلى إنما وجدا بالمحبة ولأجلها ، وأن حركات الافلاك والشمس والقمر والنجوم وحركات الملائكة والحيوانات وحركة كل متحرك إنما وجدت بسبب الحب . وهذا أصل ميتافيزيقى للمحبة عند هذا الفقيه .

الأصل الميتافيزيقى للحب عند ابن القيم

لكى يصل ابن القيم إلى توضيح الأصل الميتافيزيقى للحب ، وأنه مصدر الوجود ،أخذ يعرض لأنواع الحركات . ووجد ـ متابعا لأرسطو ـ أنها ثلاثة : حركة إرادية ، وحركة طبيعية وحركة قسرية. أما علة هذا الحصر فهو أن مبدأ الحركة إما أن يكون من المتحرك أو من غيره ، فإن كان من المتحرك ، فإما أن يقارن الحركة شعوره وعلمه بها أولا ، فإن قارنها الشعور والعلم فهى الإرادية ، وإن لم يقارنها الشعور والعلم فهى الطبيعية ، وإن كانت من غيره فهى القسرية . ويفسرها تفسيرا آخر فيقول . إن الحركة الإرادية هى حركة المتحرك بإرادته هو . والحركة الطبيعية : هى حركة المتحرك بغير إرادته هو، على أن تكون حركته إلى نحو مركزه أولا . والحركة القسرية هى حركة المتحرك بغير إرادته على أن تكون حركته إلى غير جهة مركزه .

وأهم نوع من هذه الحركات هى الحركة الإرادية ، وذلك لأنهـا تتبع إرادة الشىء المتحرك ، ومراد الشىء إما أن يكون مرادا لنفسه أو لغيره ، ولا بد أن ينتهى المراد لغيره إلى مراد لنفسه ، دفعـا للدور وللتسلسل . والإرادة إما أن تكون لجلب منفعة ولذة إما للمتحرك وإما لغـيره ، أو لدفع ألم ومضرة إما عن المتحرك وإما عن غيره ، والعاقل لا يجلب لغيره منفعة ولا يدفع عنه مضرة إلا لما هو فى ذلك من اللذة ودفع الألم ، فصارت حركته الإرادية تابعة لمحبته . ويذهب ابن القيم إلى أن هذا هو حكم كل حى متحرك . وإذن فالمحبـــة هى الإرادة ، والإرادة هنا إرادة ذاتيـة ، تتطلب اللذة وتدفع الألم ، واللذة هنـا ودفع الألم إنما للذات . وحقا ... كما يقول إبن القيم : هذا هو حكم كل حى متحـــرك . ولـكن ليس هذا الحب المتسـامى . وعلى أية حال ، فإن ابن القيم هنـا فى تحليله أرسططاليسى .

أما النوع الثانى من الحركة فهو الحركة الطبيعية : ويفسرها ابن القـيم بأنهـا حركة الشىء إلى مستقره ومركزه ، وتلك الحـركة تتبع الحـركة القسرية ، لأن هذه الحركة الأخيرة هى التى أخرجته عن مركزه وهى تابعة أو تكون بقسر قاسر أخرجه عن مركزه إما باختياره ، ويمثلها ابن القـيم بحركة الحجر إلى أسفـل إذا رمى به إلى جهة أعلى ، وإما بغير اختيار محركه ، ويمثلها ابن القيم بتحريك الرياح للأجسام إلى جهاتها ، فليس للأجسام هنا إختيار . وهذه الحركة تابعة للقاسر ، وحركة القاسر ليست منه ، بل مبدؤها من غيره . فإن الملائـكة موكلة بالعالم العلوى والسفلى تدبره بأمره ـ أى أن ابن القيم استبدل عقول الأفلاك بالملائـكة « فالمدبرات أمرا » « فالمقسمات أمرا » ، وهو يصرح بهذا حين يقول « وقد وكل الله بالأفلاك والشمس والقمر ملائـكة تحركها ، ووكل بالرياح ملائكة تصرفهـا بأمره أوهم خزنتها » ... وكذلك بالقطر والجبـال والأرض والبحـار والآجال

والأرزاق والميلاد والموت والرحمة والعذاب والجنة والنار ... الخ . فكل حركة فى العالم إذن إنما سببها الملائكة ، وحركتهم طاعة الله بأمره وإرادته ، فيرجع الأمر كله إلى تنفيذ مراد الله، والملائكة هم الذين ينفذون الأمر، فهم رسل الله أو العقول الالهية فى تنفيذ الأمر ، إن أردنا أن نضع هذا بالمصطلح الفلسفى.

وينتهى ابن القيم إلى القول بأن حركات الافلاك وما حوته ، تابعة للحركة الارادية المستلزمة للحب . « فالمحبة والإرادة أصل كل فعل ومبدأه ، فلا يكون فعل من الأفعال صادر إلا عن محبة وإرادة ، حتى إن دفعه – للأمور التى يبغضها، فإنما هى أيضا تدفع بإرادته ومحبته لاضدادها ، واللذة التى يجدها بالدفع. ويعطى ابن القيم أمثلة على هذا فإننا حين نقول : شفى غيظه وشفى صدره ، فإن الشفاء يكون للمحبوب ، وإن كان كريها . فنحن نشرب الدواء لتدفع به ألم المرض ، ونحن وإن كنا نكره الدواء من وجه ، فنحن نحبه من وجه آخر ، إننا به نزيل المكروه ونحصل على المحبوب ، وكذلك كل شىء نفعله مخالفا للهوى ، فإنه وإن كان مكروها ، فإنما نفعله لمحبة وإرادة ، وإن لم يكن محبوبا لذاته ، فإنه مستلزم للمحبوب لذاته . فلا يترك الحى مايحبه ومايهواه، إلا لما يحبه ويهواه. ولكن هنا يترك ما هو أضعفهما محبة لأقواهما محبة ، أو بمعنى أدق إن المحبة والإرادة أصل للبغض والكراهية ، « فإن البغيض المكروه ينافى وجود المحبوب، والفعل إما أن يتناول وجود المحبوب، أو دفع المكروه المستلزم لوجود المحبوب، فعاد الفعل كله إلى وجود المحبوب » .

وإذا كانت المحبة والإرادة أصلين أيضا للبغض وللكراهية ، فإن الحركات الإختيارية أصلها الإرادة، والقسرية والطبيعية تابعتان لها ، فليس ثم إلا الحركة الإرادية ، فجميع حركات العالم العلوى والسفلى إنما هى تابعة وتابعة للإرادة . والارادة هى الحب . وبها تحرك العالم ولأجلها ، « فالمحبة إذن هى العلة الفاعلية

والغائية ، بل هى التى بها ولأجلها وجد العالم،فما تحدث فىالعالم العلوىوالسفلى حركة إلا والإرادة أعنى المحبة ـ سببها وغايتها ، إن حقيقة المحبة عند ابن القيم . حركة نفس المحبوب إلى محبوبه ، فالمحبة حركة بلا سكون ، وكمال المحبة هى العبودية والذل والخضوع والطاعة للمحبوب .

∴

الحب : أصل الوجود ، والموجودات ميتافيزيقيا تنبثق أو تفيض عن الحب والإرادة ليست إلا الحب . وتعود الموجودات كلها بحركة عشق نحو المركز الأول، فى حركة عشق، دائرة، نحو مركزها نحو موجدها... هى حركة العاشق والمعشوق . والمعشوق هنا هو الحق ، الذى به وله خلق الانسان وخلق الكون. أرسطاليسية حقا فى أعماق مذهب هذا المفكر السلفى ، وقد وضع لها غطاء من دين ، فالحق الذى خلق به ولأجله الخلق هو عباده الله وحده التىهى كمال محبته، والخضوع له ، والذل به ، ولوازم عبوديته من الأمر والنهى والثواب والعقاب(١) .

وإذا كانت المحبة أصل الوجود ، وإليها تعود الموجودات ، فما هى دواعيها ومتعلقاتها .

دواعى المحبة ومتعلقها :

وبينما كان ابن القيم أرسطاليسيا ، وهو يشرح الحب كأصل للوجود ، فإنه هنا أفلاطونى . وقد ابتدأ بحثه بتوضيح منهجى لكلمة الداعى : فالداعى إما أن يكون شعورا وإما أن يكون سببا ، فإذا كان يراد به الشعور الذىتتبعه الإرادة والميل ، فذلك قائم بالمحب ، وأما إذا كان يراد به السبب الذى لأجله وجدت المحبة ، وتعلقت به ، فذلك قائم بالمحبوب. وهو يقصد بالداعى بمجموع الأمرين،

---

(١) ابن القيم : روضة المحبين ٦١ — ٦٩

فهو فى الآن عينه ما قام بالمحبوب من الصفات التى تدعو إلى محبتـــه ، وما قام بالمحب من الشعور بها ، فلا بد لكى يتحقق داعى الحب أن تكون هناك موافقة بين المحب والمحبوب : وهذه الموافقة التى هى بين المحب والمحبـــوب — وهى الرابطة بين الاثنين،وهى تسمى فى الحب الحسى ، بين المخلوق والمخلوق، مناسبة وملاءمة .

ودواعى المحبة ثلاثة أمور : وصف المحبوب وجماله ، وشعور المحب بهـذا الجمال . والمناسبة: وهى العلاقة والملاءمة التى تحدث بين المحب والمحبوب. فلا بد من توافر هذه العناصر الثلاثة لكى تتم المحبة .. فلا بد أن يكون المحبوب فى غاية جماله ، أو فى مرتبة الجمال الأقصى ، وأن يكون شعور المحب لهذا الجمال أتم شعور وأكمله ، وأن تكون المناسبة بين المحب والمحبوب أو بين روح المحب وروح المحبوب على أقوى ماتكون المناسبة والملاءمة.هنا يتم الحب اللازم الدائم وليس المقصود بالجمال هنا هو الجمال بالذات ، ولكن الجمال الكامل فى عين المحب ، بحيث يكون هناك أنواع من الجمال أكثر ، ولكنه لايرى هو أكمل من جمال محبوبه . فيحدث « التناسب » ، والتناسب الذى بين الأرواح هى من أقوى أسباب المحبة . يقول ابن القيم : إن كل امرىء يصبو إلى من يناسبه [1].

وتنقسم المناسبة إلى نوعين : التناسب الأصلى والتناسب العرضى . والتناسب العرضى ليس حبا بمعنى الكلمة، إنه يعرض بسبب تجاور أو اشتراك فى أمر من الأمور « فإن من ناسب قصدك قصده ، حصل التوافق بين روحك وروحه ، فإذا اختلف القصد، زال التوافق» فالمناسبة هنا عرضية زائلة أو هو حب مؤقت.

أما التناسب الأصلى فهو الحب على الحقيقة . لقد استمد من أصل الخلقة . « فهو اتفاق أخلاق وتشاكل أرواح » والنفس تشتاق إلى من يشاكلها ، فالشبيه

(١) نفس المصدر السابق ٧٧ .

ينجذب للشبيه بالطبع ، فتكون الروحان متشابهين متشاكلين فى أصـل الخلقـة ، فتنجـذب كل منهما إلى الأخرى بالطبع . ويرى ابن القيم – وهو يردد رأيا سبـق إليه – أن الإنجذاب والميل قد يتم بالخاصية ، وهذا لايبين ولايعرف سببه ، إن هذا يرى فى انجذاب الحديد إلى المغناطيس . وإذا كان هذا يحدث فى الجمـادات ، فإن حدوثه فى الأرواح أعظم . ولقد تكلف الشاعر هذا فى قوله :

محاسنهـا هيولى كل حسن ومغناطيس أفئدة الرجال

فالمحبوب هنـا أو جمـاله هيولى ، أو حديد ، والمحبوب هنا حجر المغناطيس. ولذلك ذهب بعض الناس إلى القول بأن العشق لايستلزم الحسن والجمـال ، ولا ينعدم عنهما ، وإنما هو تشاكل النفوس وتمازجها فى الطباع المخلوقة .

وما الحب من حسن ولا ملاحة ولـكنه شيء به الروح تـكلف

والحب هنا هو حب « واحدى » وهو عبادة الذات . مرآة يبصر المحب فيها ذاته وصورته فى ذات محبـوبه وصورته ، « وهو فى الحقيقـة لم يحب إلا نفسـه وطباعه ومشاكله « صادفت فيك جوهر نفسى ومشاكلتها فى كل أحوالهـــا ، فانبعثت نفسى نحوك وانقادت اليك ، وإنما هويت نفسى » ويجـد ابن القيم علة فسيولوجية فى هذا ، وهو الغذاء ، فإن أحب الأغذية إلى الإنسان ما كان أكثر شبها بجوهر جسمه ، وأكثر مناسبة له ، وكلما كانت المناسبة بين الإنسان وغذائه أكثر ، كلما كان ميله اليـه أكثر ، وكلما بعدت المناسبـة ، كلما كان نفـور الإنسان أكثر . وكذلك من الناحية النفسية والأخلاقية النظرية ، إن النفوس الشريفـة الزكية العلوية تعشق صفات الـكمال بالذات ، إنها جبلت على التشوف نحو الشيء فى ذاته لمناسبة هذا الشيء فى ذاتها لجوهرها ، « وكثير من الناس يحمله على الجود والإحسان فرط عشقه ومحبته له واللذة التى يجـــدها فى بذلها » وأعظم محبة فى الوجود هى محبة العـــلم أو محبة المعرفة ، هى الصورة السامية فوق كل صورة

حسية من صور البشر . وينتهى ابن القيم أفلاطونيا بحتا حين يقول « فعشق صفات الكمال من أنفع العشق وأعلاه ، وإنما يكون بالمناسبة التى بين الروح وتلك الصفات ، ولهذا كان أعلى الأرواح وأشرفها معشوقا»[1] .

فالمحبة إذن بالمشاكلة والمناسبة ثابتة متمكنة ، ولا يزيل ثباتها وتمكنها سوى مانع أقوى من سببها . أما إذا لم تكن المحبة بالمشاكلة ، فإنما تكون محبة عرضية لغرض من الأغراض ، تزول عند انقضائه وتضمحل . فهناك من يحب لأمر ، والحب يولى عند انقضائه ، وإن كان هذا الأمر قائما بالمحبوب سريع الزوال زالت المحبة بزواله ، وإن كان صفة لازمة ، فحبته باقية ببقاء داعيها ، مالم يعرض أمر يوجب زوال المحبة ، وأسباب زوال المحبة : إما تغير حال من المحب وإما تغير حال من المحبوب . وأهمه الأذى ، إن أذى المحبوب إما أن يضعف المحبة أو يزيلها . ويستشهد ابن القيم بقول الشاعر :

خذى العفو منى تستديمى مودتى ⁂ ولا تنطقى فى سورتى حين أغضب

فإنى رأيت الحب فى القلب والأذى ⁂ إذا اجتمعا، لم يلبث الحب يذهب

ولكن ابن القيم ما يلبث أن يقول : إن الناس اختلفوا فى هذا، فالبعض يرى إن الحب الصحيح لايزيله الأذى . إنه باق أبدى ، لايؤثر فيه جفوة ولا أذى من المحبوب ، إن المحب ـ على العكس يلتذ بكل مايصدر عن المحبوب له .

وقف الهوى حيث أنت فليس لى ⁂ متأخر عنه ولا متقدم

وأهنتنى فأهنت نفسى جاهدا ⁂ ما من يهون عليك ممن يكرم

أشبهت أعدائى فصرت أحبهم ⁂ إذ كان حظى منك حظى منهم

أجد الملامة فى هواك لذيذة ⁂ حبا لذكرك فليلمنى اللوم

(١) المصدر السابق ص ٨٠

وهذا الحب هو الحب على الحقيقة ، الحب فى ذاته ، بلغ غاية الموافقة ، يتحد هنا مراد المحب ومراد الحب فى نفسه ، . فأهان نفسه موافقة لإهانة محبوبه له ، بل أحب أعداءه ، وقد أشبههم محبوبه ، فى عداوته وأذاته . ويرى ابن القيم . إن الطباع وإن كانت تأبى هذا ، وتنكره ، فإنه «موجب الحب التام ومقتضاه» وهنا إيثار مطلق ، وهنا لا يرى المحب ذاته فى المرآة ، ولكنه يرى فقط محبوبته ، وهو قد انمحى تماما .

ولكن الرأى المعارض يقول : إن الأذى يزيل الحب ، فإن الطباع مجبولة على كراهية أذى من يؤذيها ، كما أن القلوب قد جبلت على محبة من يحسن اليها ويعطف عليها . ولذلك من الأدعاء القول بأن النفس أو الروح تثبت على حب من يؤذيها ، إن هى إلا دعوى تخالف الطبع والفطرة، وما هو مركوز فى النفس الإنسانية .

ويحاول ابن القيم أن يوفق بين الرأيين : فيقرر أن من الانصاف أن يقال: يجتمع فى القلب بغض أذى الحبيب وكراهته ومحبته من وجه آخر. فنحبه ونبغض أذاه ، والغالب منها يوازى المغلوب . ويبقى الحكم له . ويرى أن الشاعر قد كشف عن هذا المعنى فى قوله :

ولو قلت طأ فى النار أعلم أنه ... رضا لك أو مدن لنا من وصالك
لقدمت رجلى نحوها فوطئتها ... هدى لى منك أو ضلة من ضلالك
وإن ساءنى أن نلتقى بمساءة ... فقد سرنى أنى خطرت ببالك

فهو هنا على استعداد لأن يطأ بقدمه النار ، إذا كان فى هذا رضاء محبوبته . ولكنه يسؤوه أن تناله بسوء ، وإن كان يسره أنه خطر ببالها . « لا كمن أدعى أنه يلتذ بأذى محبوبه له ، فإن هذا خارج عن الطباع » اللهم إلا إذا كان المحب يعلم أن ذلك أذى ويحمله وسيلة إلى رضى المحبوب وقربه ، فإنه يلتذ به

إذا ما لاحظ غايته وعاقبته ، أى الوصال بقرب المحبوب (١) .

وينتهى ابن القيم إلى تأكيد المحبة القائمة على المشاكلة والمناسبة ويعـــرض مصادر نظريته . وأولهـا الحديث النبوى « الأرواح جنود مجندة ، فما تعـارف منها ائتلف ، وما تناكر منها » ثم يعقب هذا برأى بقراط الطبيب أنه لايحب إلا من وافقه فى أخلاقه . ثم يذكر آراء بعض الأطبـــاء : العشق امتزاج الروح بالروح لما بينهما من التناسب والتشاكل « إنه إذا امتزج الماء بالماء امتنع تخليص بعضه من بعض ، وقد تبلغ المحبة بين شخصين بحيث يتألم أحدهما لمرض الآخر ، وتتألم بألمه .

ثم يأتى برأى ابن حزم فى نظرية العشق وهـو أن العشق اتصال بين أجـزاء النفس المقسومة فى هذه الخلقة فى أصل عنصرها الرفيع ، كما يورد ماذكره محمد بن داود عن اريستوفان فى المـائدة : أن الأرواح أكر مقسومة ، لكن على سبيل مناسبة قواها فى مقر عالمها العلوى ومجاراتها فى هيئة تركبها . ثم يورد اعتراض ابن حزم على رأى أفلاطون ... وقد ذكرنا هذا من قبل. ثم يقسم انواع الحب، كما قسمها ابن حزم . ثم يعود مرة ثانية إلى فكرة المأدبة من أن الأرواح خلقت على هيئة الكرة ، ثم قسمت . فأى روحين تلاقيتا هناك وتجـاورتا ، تألفتـا فى هذا العالم وتحابتا ، وإن تنافرتا هناك ، تنـافرتا هنا ، وإن تألفتـــا من وجه وتنافرتا من وجهه ، كانتا كذلك هاهنـا .

وينـكر ابن القيم هذا الرأى ويرى أنه يستند على الأصل الفاسد القائل : بأن الأرواح أو النفوس موجودة قبل الأجسام ، وأنها كانت متعـارفة متجـاورة تتلاقى وتتعارف . ان الصحيح ـ شرعا وعقـــلا ـ أن الأرواح مخـــلوقة مع

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٨٢ .

الأجساد ، وكذلك القـول الأفلاطونى بأنها قديمة ، فإنه ينـكره . والصواب عنده أنها مخلوقة ، وأن المحبة عنده كما تقدم محبتان :

١) محبة عرضية غرضية ، وليس فيها مناسبة ولا اشتراك بل يقارنهـا مقت المحبوب وبغضه للمحب كثيرا ، إلا إذا كان له منه غرض يساوى غرض المحب ، فإنه يبادله حباً عرضياً غرضياً ، ويحدث هذا كثيرا ـ كما يقـــرر ابن القيم بين الرجل والمرأة اللذين لكل منهما غرض مع صاحبه . والقسم الثانى ـ محبة روحانية علتها المشاكلة والاتفاق بين الروحين ، وهذه متبادلة أى من الجانبين . فلو فتش المحب المحبة الصادقة قلب المحبوب، لوجد عنده من محبته نظير ما عنده أو دونه أو فوقه ، سواء أخفى المحبوب حبه أو أظهره ، وأعظم المحبـة على الإطلاق ، هى المحبة المتبادلة ، إن كل واحد من المحبين يستريح بها ويطمئن اليها ويسكن[١] ويستشهد بالعـلاف حين يقول « لا يجوز فى دور الفلك ولا فى تركيب الطبائع ولا فى الواجب ولا فى الممكن أن يكون محب ليس لمحبوبه إليه ميل . وإلى ذلك ذهب أبو العباس الناشىء » .

فإذا مالت النفوس وتشاكلت ، وامتزجت الأرواح بعضها ببعض، تفاعلت عنها الأبدان ، وطلبت أيضا الامتزاج والجـوار[١] الذى بين الأرواح ، « فإن البدن آلة الروح ومركبه » وهذا تعريف أفلاطونى بحت .

أما دواعى الحب من المحبوب جماله ، والجمال إما ظاهر وإما باطن وأما هما معا ... ... والمحب يعشق هذا الجمال ، والجمال المحبوب على أنواع ثلاثة : الجمال المطلق ، والجمال المقيد ، والجمال المؤقت ـ جمال الطمع ... ... ويبدو أن الجمال المطلق ـ فى رأى ابن القيم الجوزية ـ هو الجمال بالذات ، هو الجمال الخالى من

---

(١) المصدر السابق ص ٨٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٠

المحسوس ، المنظور ، المشاهد ، ومن يتعشقه « نقابه معلق به ، وان استقلت ركائبه أو ان حلت مضاربه » أما الجمال المقيد ، فهو جمال معنوى من ناحية ، ومادى من ناحية ، يتصور الانسان أنه يصل إليه ، يطمع العاشق فى الوصول إليه ومشاهدته أو معاناته ، وقد لا يصل إليه ، وقد يصل . أما الجمال الثالث : وهو يوازى تماما الجمال المحسوس المشاهد « تطمع النفس فى وصاله ، فان لم يعلق حبه بقلبه » والطريق الى الجمال الأول هو الفكر والثانى « النظر والاستحسان » والثالث « الطمع » ... وأول الحب « الحس » ... ثم « النظر » .. ثم يعقبه المرحلة الثانية ـ وهى مرحلة يتردد الإنسان فيها بين الحس وبين الفكر ، وينتهى الإنسان إلى مرحلة الجمال الفكرى ـ المعرفة .

نظرية ابن القيم فى العشق :

بعد أن وضع ابن القيم نظرية الحب ، وبحثها من جميع نواحيها ، وقد بناها ـ كما رأينا على أساس أفلاطونى ، إتجه نحو مصطلح آخر ، وهو مصطلح « العشق » وحاول أن يضع نظرية فى حقيقته . وقد تأثر هذا الفقيه الحنبلى أيضا بالفلاسفة عامة وبأفلاطون خاصة فى هذا البحث أيضا .

ولقد رأينا من قبل كيف أنه اعتبر العشق اسما من أسماء الحب ، ولكنه اعتبره أمر اسماء الحب وأخبثها . وقد لاحظ أنه لم يأت فى قرآن ولا سنة ، وامضه أن الصوفية يستخدمونه ، وهم يعبرون عن أحاسيسهم تجاه الله . ويبدو أنه لا ينقضه ـ كما سنرى الآن ـ كحالة إنسانية ، ولقد عرف عند العرب الأقدمين ولكنه ينقض فقط ـ وهو الفقيه الحنبلى المستمسك بالآثار ـ أن يطلق على الله فيقال لله معشوقا ، أو على موقف الانسان الهائم فى الله ـ فيطلق عليه عاشقا . ولا شك أن أشعار عشاق الصوفية كانت تملأ العالم الاسلامى فى عصر ابن القيم ،

وابن تيمية من قبل . وفى ضوء هذا نستطيع أن نتفهم موقفه .

يرى ابن القيم أن الأطباء قاطبة أجمعت أن العشق « مرض وسواسى شبيه بالماليخوليا ، يجلبه المرء إلى نفسه بتسليط فكره على بعض الصور والشمائل ، وسببه النفسانى : الاستحسان والفكر ، وسببه البدنى ارتفاع بخار ردىء إلى الدماغ من منى محتقن » ... ويرى هؤلاء الأطباء أنه كثيرا ما يعترى العزاب ، وأن علاج هذا العشق هو الزواج ، فيزال هذا العشق ... ومن العجب أيضا أن يضع هذا المفكر الغارق فى الحب ـ تحليل الأطباء الفسيولوجى ، مرضا وعلاجا ، فى مقدمة الفصل الذى يعالج فيه العشق .

ثم ينتقل إلى أقوال بعض الفلاسفة ، فيذكر ابن القيم « وقال بعض الفلاسفة : العشق طمع يتولد فى القلب ، ويتحرك وينمى ، ثم يتربى أو يجتمع اليه مواد من الحرص ، وكلما قوى ، ازداد صاحبه فى الاهتياج واللجاج والتمادى فى الطمع ، والحرص على الطلب ، حتى يؤدى ذلك الى الغم والقلق ، ويكون احتراق الدم عند ذلك باستحالته الى السوداء ، والتهاب الصفراء ، وانقلابها اليها ، ومن غلبة السوداء يحصل له فساد الفكر ، ومع فساد الفكر يكون زوال العقل ، ورجاء ما لا يكون ، وتمنى ما لا يتم ، حتى يؤدى الى الجنون ... » ولم يذكر من هم هؤلاء الفلاسفة ـ ولكن يبدو على التعريف مسحة جالينوسية ، يختلط فيها التحليل النفسى والتحليل الباثولوجى ...

وما يلبث ابن القيم أن يقدم لنا تعريف أفلاطون : فأفلاطون يقول : العشق حركة النفس الفارغة . بينما يذكر تعريفين لأرسطو : أما أولهما : فهو ، العشق عمى المحب عن إدراك عيوب المحبوب . وأما التعريف الثانى لأرسطو عن العشق فهو أنه عارض صادف قلبا فارغا ، لا شغل له من تجارة ولا صناعة . وقال غيره من الفلاسفة : هو سوء اختيار صادف نفسا فارغة .. وهو فى الحقيقة هنا ينقل آراء

الفلاسفة عن سابقه ابن حزم والجاحظ ، ولكن نرى لدى ابن القيم نزعة فلسفية أكثر ، وإحساساً بآراء الفلاسفة ووضعها فى نسق ... وهو يعتبر المحبة «جنساً» والعشق نوعا «ألا ترى أن كل محبة عشق وليس كل عشق محبة ... والعشق هو الاستهيام والتضرع واللوذان بالمعشوق ، والوجد هو الحب الساكن ، والهوى ، أن يهوى الشىء فيتبعه، غيا كان أو رشدا ، والحب حرف ينتظم هذه الثلاثة : تقسيم منطقى يعتبر فيه الحب حرفا أى جنسا يحتوى هذه الأنواع الثلاثة ويعتبر مرة أخرى العشق نوعا من الجنون ، والجنون فنون ـ كما يقولون ـ فالعشق فن من فنونه . وفى الحقيقة أن فكرة جنون العشق تسيطر على ابن القيم فيقرر دائما أنه يدق عن العقول والافهام مسلكه ، إنه يدخل فى الإنسان من حيث لا يعقل ، ولا تعرف الحواس موضعه ، فهو فى تمكنه «خفى» ، فتحار العقول فى كيفية تمكنه فى القلب الانسانى . تبتـدأ حركته وتحظم ، «ثم يتغشى سائر الأعضاء ، فيبدى الرعدة فى الأطراف ، والصفرة فى الألوان ، واللجلجة فى الكلام ، والزلل والعثار ، حتى ينسب صاحبه إلى الجنون» ويرتبط بجنون العاشق ذله . ولذلك حدده أبو زهير المدنى بأنه «الجنون والذل» وهو فى رأى أبى زهير المدنى أيضا لا يصيب سوى أصحاب القلوب الحساسة الرقيقة ويذكر ابن القيم أن عاشقا نظر إلى معشوقته، فارتعدت فرائصه، وأغمى عليه فسألوا أحد الحكماء: ما الذى أصابه . فقال : نظر إلى من يحبه ، فانفرج له قلبه ، فتحرك الجسم بانفراج القلب . فلما سألوه «نحن نحب أولادنا وأهلنا ولا يصيبنا ذلك» فقال: تلك محبة العقل، وهذه محبة الروح .« فاذا وثب بالقلب، وهى الحركة الأولى له . واستولى على الفؤاد ، أشعل النار فى الأحشاء ، وأصبحت جميع أعضاء الجسد فى خدمته، فالقلب حينئذ من العاشق ذاهل ، والدمع منه هامل ، والجسم منه ناحل، مرور الليالى تجدده ، وإساءة المحبوب لا تفسده » ولذلك قالوا : أول العشق عناء ،

وأوسطه سقم / وآخره قتل . ويستشهد بابن الفارض :

هو الحب فاسلم بالحشا ، ما الهوى سهل فما اختاره مضنى به وله عقل

وعش خاليا ، فالحب أوله عنا وأوسطه سقم وآخره قتل

ولا شك أنه كان للمعتزلة، وهم مفكرون واقعيون حسيون نظريات فى الحب الإنسانى ، فلقد ذكر من قبل قولا لأبى الهذيل فى الحب ، وهنا يذكر ابن القيم رأيا لثمامة بن أشرس المعتزلى ، يصف العشق فيه فيقول « العشق جليس ممتع ، وأليف مؤنس ، وصاحب ملك مسالكه لطيفة ، ومذاهبه غامضة وأحكامه جارية ، ملك الأبدان وأرواحها ، والقلوب وخواطرها ، والعقول وآراءها ، قد أعطى عنان طاعتها، وقوة تصرفها ، توارى عن الأبصار مدخله ، وعمى فى القلوب مسلكه » ثم يذكر ابن القيم أيضا أن العشق عرف بالكمون« هو كمون فى الصدر ، ككمون النار فى البحر » .

ويقرر ابن القيم أنه إذا امتزجت « جواهر النفوس » عن طريق المشاكلة ، أنتجت لمح نور ساطع تستضىء به النفس فى معرفة محاسن المعشوق ، فتلك طريق الوصول إليه . والنفوس هنا جواهر يتصل بعضها بالبعض عن طريق التشاكل . إن « العشق » وهو « نور ساطع » أعظم مسلكا وتخللا فى القلب من الروح « فى الجسم » ، « وأملك بالنفس من ذاتها » وهو قوة باطنة وظاهرة ، وهو من اللامعرفات« امتنع وصفه عن اللسان وخفى عن البيان» . وهذا العشق، هذا النور الساطع اللامعرف هو «بين السحر والجنون، لطيف المسلك والكمون، ولكنه أحياناً «ملك غشوم، مسلط ظلوم ، دانت له القلوب، وانقادت له الألباب ، وخضعت له النفوس. العقل أسيره، والنظر رسوله، واللحظ لفظه ، دقيق المسلك، عسير المخرج وينتهى ابن القيم إلى القول ، بأنه إن لم يكن طرفا من الجنون ، فهو نوع من السحر . ولا يقصد ابن القيم بهذا أنه سحر مادى ، مما انتشر فى العالمين المسيحى

واليهودى ، وعرفته ومارسته الكبالا اليهودية ، وانتقل إلى المجامع الغنوصية . وإنما يقصد بالسحر هنا إمتلاكا للعـاشق وتلبسا به ، يؤدى به إلى الهيمان أو الجنون ، أو وصال المعشوق . أو بمعنى أدق إنه يقصد أنه « جنى . وهـو هنـا أفلاطونى .

ثم يعيد أقوال أفلاطون وينسبها إلى الفلاسفة المشائين والفلاسفة المشاؤون — كما يقول الزبيدى فى تاج العروس وغيره من مؤرخى الفلسفة اليونانية من المسلمين — أتباع أرسطو من ناحية ، وأيضا أتبـاع أفلاطـون « المشائيون فرقة من الحكماء كانوا يمشون فى ركاب أفلاطون » .

« وأما الفلاسفة المشاؤون فقالوا : هو إتفاق أخلاق . وتشاكل محبـات وتجانسها ، وشوق كل نفس إلى مشاكلها ومجالسها فى الخلقة القديمة قبل إهباطها إلى الأجساد » وهذا رأى اريستوفان ـ فى المأدبة ـ كما نعلم ، وقـد أورده من قبل ابن داود وابن حزم وابن القيم نفسه فى موضع آخر . ولكن ابن القيم هنا يبين أن هذه الفكرة مستندة على أصل فلسفى فاسد هو أن النفوس متقدمة على الأبدان، ويذكر أن ابن سينا قد بنى عليه قصيدته المشهورة

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورقاء ذات تعـزز وتمنـع

ولكن ابن القيم يقدم لنا نقـدا باطنيا لهـذه القصيدة السينوية المشهورة فيقول إنه سمع شيخه ابن تيمية يحكى عن جمال الدين الشريشى ـ شارح المقـامات أنه كان ينكر أن تكون القصيدة العينية هذه لابن سينا . إنها تخالف ما قرره فى كتبه الأخرى ـ كالنجاة والاشارات من أن النفس الناطقـة حادثة بحدوث الأجساد .

وأخيرا يقرر ابن القيم أن العشق عند هؤلاء الفلاسفة « موقوف على الحسن

والجمال ، بمعاييرنا الأرضية ، وإنما هو تشاكل النفوس وتمازجها فى الطبـــاع المخلوقة فيها (١)

وبعد : فإبن القيم كان غارقا فى أفلاطون ، يؤيده تارة وينكره أخرى . إنه يتبع تحليله النفسى للحب ، وأحيانا يتبع تحليله الميتافيزيقى له ، ويراه أصل الوجود ، ولكنه ينقده ويرفضه إذا رآه يذهب بعيداً ، ويقرر أن النفوس قديمة تشاكلت وتناسبت فى العالم القديم . وهو يقرر أن القديم وحده هو الله .

العشق هل هو اختيارى أو اضطرارى

يرى ابن القيم أن الناس قد اختلفوا فى العشق: هل هو اختيارى أو اضطرارى هل هو خارج عن قدرة البشر وإرادتهم أم هو فى فيهمـا . وسيعرض آراء كل فريق ، ثم يبين رأيه هو :

يقول ابن القيم إن هناك فرقة تقول هو اضطـرار وليس فيـه اختيار على الأطلاق ، وهو أمر مركوز فى طبيعة الانسان ، هو « بمنزلة محبة الظمآن للماء البارد ، والجائع للطعام ، وهذا عمل ليس يملك » بل إن ذنوب العشاق فى رأى تلك الفرقة اضطرارية ، لا يجوز عليها العذاب ، فاذا كان هـذا هو الرأى فيما تولد من العشق ، فما الظن بالعشق نفسه . ثم يذكر فقرة من كتـاب ليس بين أيدينا مع الأسف هو كتاب امتزاج الأرواح للتميمى « سئل بعض الأطباء عن العشق ، فقال : إن وقوعه بأهله ليس باختيار منهم ، ولا بحرصهم عليه ، ولا لذة لأثرهم فيه ، ولكن بوقوعه بهم كوقوع العلل المدنفة ، والأمراض المتلفة ، لا فرق بينه وبين ذلك . بل إنه يورد أقوال رجل من رجال الهوى لامه صديقه فقال : لو صح لذى هوى اختيار، لاختار أن لا يهوى.

(١) ابن القيم : المصدر السابق ص ١٥٠ — ١٥٥

والعشق نوع من العذاب ، ولا يختار إنسان عاقل عذاب نفسه ، فهو إذا، لا إلى رأى ، فيملكه الإنسان، ولا إلى عقل فيتمكن من إدراكه . ثم يردد أيضا فقرة من كتاب مفقود ، أو على الأقل ليس بين أيدى الباحثين ، وهو كتاب محنة الظراف للقاضى أبى عمر محمد بن احمد بن محمد بن سليمان النوقاتى ، وفيه يستخدم المؤلف المصطلحات الكلامية ، الاختيار والجبر، والاستطاعة والقضاء والمقدور يقول « العشاق معذورون على الأحوال ، إذ العشق إنما دهاهم عن غير اختيار ، بل اعتراهم عن جبر واضطرار ، والمرء إنما يلام على ما يستطيع من الأمور ، لا على المقضى عليه والمقدور »

أما الفرقة الأخرى ، فهى ترى أن العشق أمر اختيارى وأنه تابع لهوى النفس وإرادتها . فهو حركة اختيارية للنفس نحو محبوبها ، وليس بمنزلة الحركات الاضطرارية التى تدخل تحت قدرة العبد .

ويضع ابن القيم رأيه أو نظريته ، وهى نظرية تتوسط بين الطرفين : فهو يقرر أن مبادىء العشق وأسبابه اختيارية داخلة تحت التكليف ، فإن جميع عناصرها من النظر والتفكر والتعرض والمحبة ، هى أمور اختيارية ، فاذا أتى بالأسباب ، كان ترتب المسبب عليها بغير اختياره . أى أن نتائج العشق عنده بدون اختيار .

ويقارن ابن القيم العشق بالسكر ـ مع شرب الخمر ،فإن تناول السكر اختيارى، ولكن ما يتولد عن السكر فهو اضطرارى « فمتى كان السبب واقعا باختياره ، لم يكن معذورا فيما تولد عنه بعد اختياره ... فمتى كان السبب محظورا، لم يكن السكران معذورا . ولذلك يلام العاشق على السبب ، متابعة النظر ، واستدامة الفكر . إنه بمنزلة شرب المسكر ... ... وقد أداه مقارنته بين العشق والسكر إلى أن يبحث فى سكرة العشاق ، فى الكأس الباكوسية المعنوية التى يشربها العاشق

وقبل أن ننتقل إلى بحثها عنده ، فإننا نلاحظ أن هذا المفكر السلفى ـ انقلب معتزليا ـ لقد استخدم فكرة التولد المعتزلية أبرع استخدام فى نظريته عن اختيارية العشق أو اضطراريته ، وأقام فكرة التوليد على نظرية العلية .

كاس باكوس العشقية او سكرة العشاق :

وللعشاق ـ عند ابن القيم ـ سكرة ، وكأس باكوسية يتناولونها. وسنرى هذا الفقيه الذى ينكر سكرة الصوفية ، يؤمن ـ ولو أنه لم يصرح ـ بسكرة العشق الإنسانية ، وهى فى متناول وصفه ، إنها حقيقة واقعة ، بينما الأخرى ، وهى خفية عنه ، كأس المعرفة الإلهية يتناولها الصوفى فى شطحه ـ من الساقى الإلهى، غير حقيقة واقعة .

ويبدأ ابن القيم بتحديد للسكر ـ كما هو ـ عند جمهور أهل العلم . إن السكر لذة يغيب معها العقل الذى يعلم به القول ، ويحصل معه التمييز . ويأتى الشافعى فيحدد السكران بأنه من اختلط كلامه المنظوم ، وأفشى سره المكتوم . ولكن أول العشاق ، الفقيه الذى تغنى بأزهار الحب وورود العشق ـ محمد بن داود الأصفهانى ... فيقول ـ وهو يفتى عن العشق فى دلال العاشق وهمسه ـ إذا عزبت عنه الهموم ، وباح بسره المكتوم .

ويحلل ابن القيم هذه التعاريف فيرى أنها تجمع معنيين : وجود لذة ، وعدم تمييز . وأما كيف يحدث السكر : فإن للنفس هوى وشهوات ، تلتذ بإدراكها . وهذا معنى وجود اللذة . ثم أن النفس تعلم بما فى هذه اللذات من مفاسد وشرور عاجلة وآجلة ، وهذا العلم يمنعها من تناول هذه اللذات ، بالإضافة إلى العقل الذى يأمرها وينهاها ألا تتناولها . فإذا ماذهب هذا العلم الكاشف وهذا العقل الآمر ، انبسطت النفس فى هواها ، وانطلقت غير عالمة وغير متعقلة ، وإنها لتصادف فى هذا دائما مجالا واسعا .

ولكن ليست هذه كل أسباب السكر ، فقد يكون سببه ألما ، وقد يكون لذة ، وقد يكون فرحا . ويقرر ابن القيم : أن السكر الناشيء عن قوة الفرح من أهم أنواع السكر ، إن سببه قوة الفرح بإدراك المحبوب ، هنا يختلط كلامه ، وتتغير أفعاله ، وقد يسبب هذا الفرح زوال العقل ، أو الموت،ذلك أن الفرح الساكر يؤدى إلى حالة فيزيقية فى الجسم ، هى انبساط دم القلب انبساطا خارجا عن العادة ، « والدم حامل الحار الغريزى ، فيبرد القلب بسبب انبساط دمه ، فيحدث الموت » .

إن غاية السكر أنه يوجب اللذة ، ويمنع التعقل. ويرى هذا فى السكر المادى، فإن صاحبه يحدث له لذة وسرور بها يحمله على تناولها ، فاذا ما تناولها غاب عن عقله ، فتغيب عنه الهموم والأحزان ، ولكن ذلك لساعة فقط ، ذلك أنهـا لاتزول ولكن تتوارى . فاذا صحا ، عادت أعظم ما كانت وأشد وفرة .

أما فى سكر العشاق ، وهو السكر الناتج عن حب الصور ، حب الجمال على أنواعه وفى درجاته ، فإن هذا الحب ، إذا استحكم وفاضت كأسه ، أسكر المحب ... والعاشق السكران ينقص تمييزه أو لا يميز على الإطلاق. وإذا اجتمع سكر الهوى وسكر الخمر ... فذلك غاية السكر .

وينتهى ابن القيم إلى القول بالنتيجة الآتية : وإنما كانت الأشياء قد توجب السكر ، لأن السكر سببه ما يوجب اللذة القاهرة التى تغمر العقل . وأما سبب اللذة القاهرة الغامرة ، هو إدراك المحبوب ، فإذا كانت المحبة قوية مسيطرة ، وإدراك المحبوب قويا ، وكان العقل ضعيفا ، حدث السكر .

ومن أقوى أسباب سكر العشاق ، سماعهم الأصوات المطربة ، اللحن الناعم الهامس الفتان : إن هذه الألحان الصوتية توجب لذة من أقوى اللذات ، ينغمر معها العقل . فإذا ما فتر العقل ، ولم تعدله سيطرة على العاشق،فان اللحن الصوتى

يحرك النفس إلى حيث محبوبها ، كائنا من كان ، وهذه الحـــركة تسبب الشوق والطلب ، وهنا يتخيل المحب محبوبه ، وتدنو صورته إلى قلبه ، وتستولى على فكره ، وينتج هذا الاستيلاء على الفكر لذة عظيمة قاهرة للعقل ، فتجتمع لذة الألحان ولذة الاشجان .

إن هؤلاء المعنيين بهذه اللذات يقرنون سماع الألحان بالشراب الكثير. فيكمل لهم السكر بالشراب والعشق والصوت المطرب ... فيجدون من لذة الوصال وسكره فى هذه الحال ، ما لايجدونه بدونها . وعجبا أن يقول إبن القيم « فالخمر شراب النفوس ، والألحان شراب الأرواح ، وإذا اقترن بها الصوت الشجى ، يذكر المحبوب ، ويذكر حال المحب التى هو فيها ، فيجتمع سماع الأصوات الطيبة، وإدراك المعانى المناسبة ، إن كل لذة واحدة من هذه اللذات ، لاتنتج هذا ، أما مجموعها فيؤدى إلى اللذة العارمة . اللذة التى تستولى على النفس والروح والبدن أتم استيلاء ... وهذا حقا نهاية سكر العاشقين[١] .

لذات المحبين ... قياسها

إن لذات المحبين تابعة للمحبة فى الكمال والنقصان . فكلما قويت المحبة،قويت اللذة بادراك المحب .

ويعرف ابن القيم اللذة تعريفا أفلاطونيا : إنها إدراك الملائم ، كما أن الألم إدراك المنافى . ويورد ابن القيم تعديلا لهذا التعريف عند شيخه ابن تيميه ، وهو أن ادراك الملائم سبب اللذة ، وإدراك المنـــافى سبب الألم . فاللذة والألم ينشآن عن إدراك الملائم والمنافى ، والإدراك سبب لهما . ومن الواضح إذن أن ابن القيم يتابع ابن تيمية فى انكار التوصل لتعريف اللذة « اللذة اظهر من كل ما تعرف به ، فإنها أمر وجدانى ، وإنما تعرف بأسبابها وأحكامها » ويرى ابن

(١) نفس المصدر السابق ١٦١ — ١٦٨

القيم أن هناك الفاظا متعددة متقاربة المعنى للفظ اللذة ، كالبهجة والسرور وقرة العين وطيب النفس والنعيم ... وهى كلها أمر مطلوب فى الجملة ، إنها غاية كل حى ، بل هى من باب الضروريات فى وجود الأحياء ، وذلك فى المقاصد والغايات بمنزلة الحس والعلوم البديهية فى المبادىء والمقدمات ، وإن لكل حى علما وإحساسا ، وعملا وإرادة . أما فى نطاق العلم ، فلا يمكن أن يكون العلم كله نظريا استدلاليا ، لاستحالة الدور والتسلسل، بل لابد له من علم أولى بديهى، يبده النفس ويبتدىء منها ، وقد سمى هذا النوع من العلم بالبديهى والأولى ، أى أنه ما يعرف بالعلم الضرورى ، والنفس الإنسانية تضطر اليه اضطرارا وان النفس تضطر إلى العلم تارة وإلى العمل تارة أخرى . وكذلك العمل الاختيارى الارادى ، أى ما للإنسان من عمل وإرادة . إن ذلك المراد إما أن يراد لنفسه أو لشيء آخر ، ولا يمكن أن يكون كل المراد ، مرادا لغيره ، لاستحالة الدور والتسلسل ، لابد من مراد مطلوب محبوب لنفسه ، فإذا حصل المطلوب المراد المحبوب ، فإن اقتران اللذة والنعمة والفرح والسرور وقرة العين به ، على قدر محبته وارادته والرغبة فيه . ويقرر ابن القيم « إنه أمر ذوقى وجدى » ولهذا يغلب على « أهل الإرادة والعمل من السالكين » أى العباد والزهاد والصوفية « اسم الذوق والوجد » . فإذا ذاقوا طعم الحبيب ، كانوا فى البسط ، فى الفرح والسرور والنعيم . ولهذا يقسم ابن القيم ثلاثة أنواع من الأسماء ، متقاربة المعنى :—

أما النوع الأول : فهو الشهوة والارادة والميل والطلب والمحبة والرغبة .

أما النوع الثانى : فهو الذوق والوجد والوصول والظفر والإدراك والحصول والنيل .

أما النوع الثالث : فهو اللذة والفرح والنعيم والسرور وطيب النفس وقرة العين.

والأنواع الثلاثة متلازمة متصلة ، أو بمعنى أدق هى نسق نفسى واحد .

ولابد من قياس اللذة المطلوبة لذاتها ، لأن اللذة ليست لذة بالحقيقة ، إذا ما أعقبت ألما أعظم منها ، أو منعت لذة أعظم منها. وهى تحمد ، إذا ما أعانت لذة من اللذات على لذة دائمة مستقرة . ولذلك تتفاوت اللذات .

وأما اللذة التى لاتعقب ألما ، ولا توصل إلى لذة أكبر فهى لذة باطلة ، إنها أقل درجة من الأولى ، أى اللذة التى تعقب ألما أعظم ،أو تمنع لذة أعظم منها . أما هذه اللذة الثانية : فهى لامنفعة فيها ولا مضرة ، وزمنها قصير ، فليس لتمتع النفس بها قيمة أوقدر ... وهذه اللذات اليسيرة لابدمنها لذوىالنفوسالضعيفة.

وأنواع اللذات ثلاث : ا) لذة جثمانية ب) لذة خيالية وهمية حـ) لذة عقلية روحانية .

أما اللذة الأولى : أى اللذة الجثمانية فهى لذات مادية حسية مثل الأكل والشرب والجماع ، وهذه هى اللذات الحسية ، وهذه اللذات ـ وإن كانت ليست كمالا فى ذاتها ، ولكن قد يكون فيها بعض الكمال بما تعاون به على اللذة الدائمة العظمى .

أما اللذة الثانية : وهى اللذة الوهمية الخيالية ، فهى لذة الرآسة ، والتعاظم على الناس والتاحر والاستطالة عليهم . ويرى ابن القيم أن طلاب هذه اللذة أشرف من طلاب اللذة الأولى ، ولكن بالرغم من هذا فإن آلامها وما تؤدى اليه من المفاسد والمضار والشرور ، أعظم من التذاذ النفس بها . إن صاحبها فى قلق دائم ، إنه يعادى كل من تعاظم عليه وترأس . وإذا ما وصل صاحبها إلى رآسة ، تحمل أشد المشاق النفسية ، إنه منحن لمن هو أعظم فى الرآسة منه ، وإنه يفقد لذاته الحسية ، ويتحمل مشاقا وآلاما تهرى بدنه وتعتم نفسه . وليست هذه فى الحقيقة لذة ، وإن فرحت بها النفس ، وسرت بحصولها

عليها . وهي ليست لذة في الحقيقة ، لأن غايتها دفع الألم . إنها لذة سلبية عدمية في الحقيقه ، واللذة أمر وجودي ، يستلزم دفع الألم بما بينهما من التضاد .

أما اللذة الثالثة : فهي اللذة العقلية الروحانية : ويعدد ابن القيم هذه اللذات لذات المعرفة والعلم والاتصاف بصفات الكمال من الكرم والوجود والعفة والشجاعة والصبر والحلم والمروءة وغيرها. ويرى ابن القيم ـ وهو هنا تحت تأثير نزعة أفلاطونية : أن الالتذاذ بذلك من أعظم اللذات وهو لذة النفس الفاضلة العلوية الشريفة . ولكنه يضيف إلى هذا التصور الأفلاطوني للذة العقلية الإسلامية ، لذة معرفة الله ومحبته وحده ، والرضا به عوضا عن كل شيء ـ ولا يمكن إطلاقا أن يعوض بغيره عنه . ويمضي ابن القيم في افتتان في وصف اللذة الناتجة عن محبة الله فيقول « فإنه ليس للقلب والروح ألذ وأطيب ولا أحلى ولا أنعم من محبة الله والاقبال عليه وعبادته وحده ، وقرة العين به ، والأنس بقربه والشوق إلى لقائه ورؤيته ، وإن مثقال ذرة من هذه اللذة لا يعدل بأمثال الجبال من لذات الدنيا ، إن أعظم لذات أهلها ـ من لذات حسية وخيالية ... هي عنده آلام ، يفر منها فرارا . وهو يعتبر هذه اللذة العقلية الروحانية لذة ذوقية « وهذا موضع الحاكم فيه الذوق لا مجرد لسان العلم » فاللذة العقلية الروحانية هنا « تذوق » وليست علما ، ولا شك أن ابن القيم يقصد بالمصطلح « العقلي » هنا « القلوب التي تعقل » شيئا لا صلة له بالعلم الإستدلالي. إنها للعارفين أصحاب المعرفة الذوقية ، اللدنية ، وليست للعلماء ، أصحاب العقل الإستدلالي البرهاني ، ولذلك قال بعض هؤلاء العارفين « مساكين أهل الدنيا ، خرجوا من الدنيا ، ولم يتذوقوا أطيب نعيمها ... محبة الله ، والأنس به ، والشوق إلى لقائه ، ومعرفة اسمائه وصفاته » فمعرفته ومحبته هي أطيب ما في دنيانا الأرضية

هـذه ، والرؤية السعيدة ، وسماع كلامه بلا واسطة ... هى ألذ ما فى الآخرة . ولذلك وصفوا الأوقات التى تمر بقلب العارف ، بأنها ألذ الأوقات ، ولو كانت هذه هى حالة أهل الجنة وأوقاتهم ، إنهم إذن لفى « الحياة الطيبة » .

وإذا كان شاعر « الدنيا » يرى محبة من فى محبته عذاب القلب والروح ، تغمر صاحبها بلذة يتمنى بها ألا يفارق حبه طرفة عين .

تشكى المحبون الصبابة ليتنى .·. تحملت ما يلقون من بينهم وحدى
فكانت لقلبى لذة الحب كلها .·. فلم يلقها قبلى محب ولا بعدى

فكيف بلذة الجولان فى الملكوت الأعلى ، وهاهى ذا رابعة تقول « شغلوا قلوبهم بحب الدنيا عن الله ، ولو تركوها لجالت فى الملكوت ، ثم رجعت إليهم بطرائف الفوائد » وها هو ذا مسلم الخواص يقول، وقد امتلأ بالمحبة «تركتموه، وأقبل بعضكم على بعض ، ولو أقبلتم عليه ، لرأيتم العجائب ...

وقالت عابدة من العابدات : لو طالعتم قلوب المؤمنين بفكرهـا ، ما ذخر لها فى حجب الغيوب عن خير الآخرة ، لم يصف لها فى الدنيا عيش ، ولم تقر لها فى الدنيا عين » وها هو ذا الحسن البصرى معلم البصرة الأكبر ، بل معلم المسلمين جميعا ... يأتيه رجل فيسأله « يا أبا سعيد ، أشكو إليك قسوة قلبى :قال أذبه بالذكر ... وأبعد القلوب من الله القلب القـاسى ... » ثم يسكت برهة ويصيح « ولا يذهب قساوته إلا حب مقلق ، أو خـوف مزعج ... إنه يعلن الحب ، باسم الإسلام ، إنه قبل الخوف ... إنه قلق يعانيه القلب ، ويلتذ المحب بحبه ، وإن لم يصل أو يظفر بحبيبه ... إن الحب يوجب حركة النفس . وتشتد فى الطلب ، ولقد خلقت النفس متحركة بالطبع ، إنها تشبه حركة النار ، فالحب حركتها الطبيعية ، كما أن حركة النار الإحراق . وكل من أحب شيئا من الأشياء، وجد فى حبه لذة وروحا . فاذا خلا الإنسان من الحب ، لم يعد فى النفس حركة

أو تعطلت حركتها وثقلت تماما ، ولم يعد لها قدرة من القـــدر . إن هؤلاء الذين يعانون الحب ، فيهم أنفاس الحياة ، بينما ترى الآخرين خلوا من الحياة الحقة ، أشباحا وظلالا تتراءى باهتة فى الحياة (١)

ولاشك أن فى نظرية اللذة عند ابن القيم أفلاطونية واضحة ، ولكن فيها أصالة واضحة أيضا . لقد استخدم عناصر أفلاطونية ، أو على الأقل يتشابه معها تشابها تاما ، وقد يقع الحافر على الحافر ، ولكن ما يلبث أن يصوغ كل هذا فى نسق إسلامى بديع ، بحيث تبدو النظرية إسلامية بحتة ، وسننتقل إلى توضيح رأيه هو فيمن مدح العشق وفيمن ذمه . إنه سيعرض آراء الفريقين ، ثم يضع رأيه هو . وقد رأينا أنه يحاول التنسيق والتوفيق فى براعة منهجية ممتازة .

العشق بين أنصاره وأعدائه

كان أمام ابن القيم، وهو يكتب عن العشق ، المصدر الرئيسى الهام لكتاباته، وهو كتاب « ذم الهوى » لابن الجوزى (المتوفى عام ٥٩٧ هـ) . وسنعود إلى هذا الكتاب ، ونحن نتكلم عن مصادر ابن القيم فى مادته التى كون منها كتابه . ولكن ما يمكننا أن نعرضه فى هذه الفقرة هو موقف ابن القيم من العشق : بين أنصاره وأعدائه .

يرى ابن القيم أن الناس قد انقسموا فى مشكلة العشق إلى قسمين : قسم مدحوه ، وتمنوه ، ورغبوه ، واعتبروه أمرا إنسانيا وظاهرة لايمكن انكارها، بل رأوا فيه جانبا أخلاقيا لا ينكر . وقسم هاجموه وكرهوه ونهوه عنه ، واعتبروه انحرافا وشذوذا .

أما القسم الأول : فقد قروا ـ أنه ظاهرة إنسانية ، لابد للانسان ذى الحساسية المرهفة المنطلقة الدافقة ، من أن يعانيه ويتذوقه ، إنه هو العيش ، هو

(١) المصدر السابق ص ١٦٩ — ١٨٣

الحياة ، وزعموا أن من لم يذق طعمه ، لم يذق طعم العيش ، بل هو للأرواح ، بمنزلة الغذاء للأبدان . وكمال اللذة الإنسانية تابعة لكمال لذة الحب ، فأعظم الناس لذة بالشيء ، أكثرهم محبة له . وقد أودع الله المحبة فى النساء ، لتكون سكن الرجل ، وأول صورة لهذا الحب هو صورة « آدم وحواء » .

ويقرر ابن القيم إن العشق المباح ـ وهو الذى ينتهى عنده إلى الزواج ـ « يصفى العقل ، ويذهب الهم ، ويحمل الرجل على التحلى بالفضائل المادية والأخلاقية ، وعلى الدقة والرقة فى معاملاته « و يبعث على حسن اللباس وطيب المطعم ومكارم الأخلاق ويعلى الهمة،ويحمل على طيب الرائحة ، وكرم العشرة ، وحفظ الأدب والمروءة ، وهو اختبار من أشق الاختبارات ، ومعاناة من أشد المعانات ، وهو بلاء الصالحين ، ومحنة العابدين ، وهو ميزان العقول ، وجلاء الأذهان ، وهو خلق الكرام » .

ثم يصف إبن القيم العشاق حين يتملكهم العشق « وأرواح العشاق عطرة لطيفة ، وأبدانهم رقيقة ضعيفة ، وأزواجهم بطيئة الانقياد لمن قادها ، حاشا سكنها الذى سكنت إليه ، وعقدت حبها عليه،وكلامهم ومنادمتهم تزيد فىالعقول وتحرك النفوس ، وتطرب الأرواح ، ويلهو بأخبارهم أولو الألباب » .

بل إنه يستشهد بتراث هندى عن العشق : العشق ارتياح جعل فى الروح ، وهو معنى تنتجه النجوم فى مطارح شعاعها ، ويتولد فى الطباع بوصلة أشكالها ، وتقبله الروح بلطيف جوهرها ، وهو بعد جلاء القلوب ، وصيقل الأذهان ما لم يفرط ، فإذا أفرط صار سقما قاتلا ، ومرضا منهكا ، لاتنفذ فيه الآراء ، ولا تنجع فيه الحيل ، والعلاج منه زيادة فيه » ...

وقد قبل إبن القيم هذا المعنى الميتافيزيقى ، بأنه معنى يتولد فى مطارح شعاع النجوم ، فينقدح فى الطباع المتشاكلة ، فاذا بالروح الجوهر اللطيف ـ تترصده ،

فإذا تم هذا جلى القلوب . وبهذا ينتهى إلى معنى أخلاقى أيضا . ويورد إبن القيم الأقوال الكثيرة فى صلته بالأخلاق ... فيقول « لايخلو أحد من صبوة إلا أن يكون جافى الخلقة ناقصا أو منقوص الهمة ، أو على خلاف تركيب الاعتدال » ... والقول الآخر « ويكفى أن العاشق يرتاح لكريم الأخلاق والأفعال والشيم ، لتحمد شمائله عن معشوقه » .

أما القسم الثانى : فقد قرر أن العشق : ضعف إنسانى ، وهو على العكس ، لايحمل فضائل أخلاقية للعاشق ، إنه يذله لمعشوقه ولما يحصل به رضاه «والحب مبناه على الذل والخضوع » ، ويورد قول الشاعر :

مساكين أهل العشق حتى قبورهم　　عليها تراب الذل بين المقابر

وقول الشاعر الآخر :

قالوا عهدناك ذا عز فقلت لهم　　لايعجب الناس من ذل المحبينا

لاتنكروا ذلة العشاق إنهم　　مستعبدون برق الحب راضونا

بل إن العشق يمنع القرار ، ويؤرق الانسان فلا ينام ، ويوله العقل ، وقد رأينا أن من اسمائه « الوله » . كما أنه يحدث الجنون « هو نفسه جنون » وقد أورد إبن القيم من القبل قول أفلاطون « إنه جنون » إنه أشبه بالأدواء المادية ، غير أن أثره فى الروح ، فيشقى كل شيء معه « العشق هو الداء الذى تذوب معه الأرواح ، ولا يقع معه الارتياح ، بل هو بحر من ركبه غرق ، فإنه لاساحل له ، ولا نجاة منه . ويستشهد بالبيتين الآتيين :

وما أحد فى الناس يحمد أمره　　فيوجد إلا وهو فى الحب أحمق

وما أحد ذاق بؤس معيشة　　فيعشق إلا ذاقها حين يعشق

ويورد ابن القيم أشعارا وأقوالا كثيرة فى ذمه .

ثم يضع ابن القيم رأيه هو ، وهو يتوسط الطرفين ـ كعادته ، فيقرر أن

العشق لايحمد مطلقا ولا يذم مطلقا . وانما يحمد ويذم باعتبار متعلقه ، فكما أن الإرادة تتبع مرادها ، فإن الحب يتبع المحبوب . فإذا كان المحبوب ما يحب لذاته ، كان « الحب » بل المبالغة فيه، مما تحمد. وعلى المحب هنا أن يوحد محبوبه، ويوحد حبه . فابن القيم يؤمن بوحدة الحب ووحدة المحبوب . ويعرف توحيد الحب والمحبوب « أن لايبقى فى قلبه بقية حب ، حتى يبذلها له » .

وأعظم أنواع الحب ، هو « حب الله » . ويليه « عشق العلم النافع » وعشق أوصاف الكمال » من الكرم والجود والعفة والشجاعة ... وهو هنا أفلاطونى بحت ... بل إن أفلاطونيته تذهب به إلى أن يقول « فإن الصفات ، لو صورت صورا لكانت أجمل من صورة الشمس والقمر » وأما محبو الله وعشاق صفاته « إنما تناسب الأرواح العلوية ، السمائية الزاكية، لا الأرواح الأرضية الدنية، أما عشق أوصاف الكمال من معرفة وغيرها فهو إنما يناسب « الا نفس الشريفة الزكية » وهنا تتفاوت قيم الرجال ، وذلك إذا نظرنا إلى محبوب كل ومراده .

غير أن هناك عشقا « محمودا » يؤكد عليه ، وهو عشق إنسانى ، هو من يعشق ، ويفارقه المعشوق بموت أو رحيل لا أمل فى اللقاء بعده . فيذهب المعشوق ، ويبقى العشق كما هو »[1] ولعل ابن القيم هنا يرى أن العشق فى ذاته ، بعيدا عن كل صورة ، هو أصفى أنواع العشق .

ولكن ما هذا الذى يدعو إلى العشق ، ويدفع إليه ، هل هى المشاكلة فقط أو المجانسة ، إن العشق عند ابن القيم يتخير الصور الجميلة للوصال . وهذا مادعاه إلى أن يبحث فى الجمال .

نظرية ابن القيم فى الجمال

إن الجمال عند ابن القيم فضيلة من الفضائل ، تجعل الناس ينجذبون اليها

(١) ابن القيم : المصدر السابق ص ٢١٣ — ٢١٩

ويميلون . ويقسم إبن القيم الجمال إلى قسمين : جمال باطن وجمال ظاهر .

أما الجمال الباطن : فهو الجمال فى ذاته ، ويتجه المحب إليه ، فيكون محبوبا لذاته . وهو جمال العلم والعقل والجود والعفة والشجاعة ، ولهذا الجمال الباطن أثر على الجمال الظاهر ، فهو يزين الصورة الظاهرة ، وإن لم تكن ذات جمال محسوس ، فإنها تكسو صاحبها من الجمال والحلاوة والمهابة ، بحسب ما إكتسبت روحة من تلك الصفات . ويعطى إبن القيم أمثلة واقعية ، فإنه يرى أن اطمئنان المؤمن العابد ، يضفى على وجهه مهابة وجمالا وهو جمال باق لا يزول ، سواء فى شباب الانسان أو كهولته أو شيخوخته يقول إبن القيم « ومما يدل على أن الجمال الباطن أحسن من الجمال الظاهر ، أن القلوب لا تنفك عن تعظيم صاحبه ومحبته والميل إليه »

أما الجمال الظاهر فيحدده بأنه زينة خص الله بها بعض الصور عن بعض . ويعتبرها زيادة فى الخلق . ويستند على الآية القرآنية (يزيد فى الخلق ما يشاء) ويرى أن هناك تفسيرا لهذه الآية بأن هذه الزيادة هى الصوت الحسن والصورة الحسنة . ويقرر أن القلوب وكأنها مطبوعة على محبة الجمال ومفطوره على إستحسانه . فالحاسة الجمالية عنده فطرية ومركوزة فى النفس ، ويستشهد بالحديث « إن الله جميل يحب الجمال » ولكن إن الجمال الظاهر لا يكون جمالا فى الحقيقة إلا إذا إتصل أشد الاتصال بالجمال الباطن . ويورد إبن القيم أقوال بعض الفلاسفة « ينبغى للانسان أن ينظر كل يوم فى المرآة ، فإن رأى صورته حسنة ، لم بشنها بقبيح فعله ، وإن رآها قبيحة ، لم يجمع من قبح الصورة ، وقبح الفعل »

ولكن ما هو مقياس أو مقاييس الجمال عند إبن القيم . يعتبر إبن القيم الجمال أولا شيئا لايدرك بالوصف ، ولكنه مايلبث أن يقول « إنه تناسب

الخلقة وإعتدالها وإستواؤها . فالتناسب إذن هو المقياس الجمالى ، وإن لم تكن الصورة حسناء ، ولكن لم يمنع هذا من أن وصف البعض الجمال بالحسن ، على أن يكون الحسن أمرا مركبا من أشياء : وضاءة وصباحة وحسن تشكيل ، وتخطيط ودموية فى البشرة ، أى أن يجتمع هنا الحسن والتناسب [١]

ولا شك أ إبن القيم فى تحليله هذا ، قد تأثر بأفلاطون ، وإن كنا لا ننكر أيضا أن هذه التقسيمات ـ تقسيمات إنسانية ، يستطيع مفكر جمالى أن يصل اليها .

إذا كان الجمال فى ذاته وجمال الصور هى من أسباب الحب ، فكيف تتلقى النفوس الحب ، وما هى علاماته وشواهده

النفوس الانسانية والحب أو علامات المحبة وشواهدها .

يقسم إبن القيم النفوس الإنسانية تقسيما أفلاطونيا فيقرر أن النفوس ثلاثة :

ا ـ نفس سماوية علوية ب ـ نفس سبعية غضبية

حـ ـ نفس حيوانية شهوانية .

.ولكل نفس من هذه النفوس تشوف معين نحو نوع من الحب .

ا ـ أما النفس السماوية العلوية ، فقد رقت ، وصفت وبجال محبتها : المعارف وإكتساب الفضائل والكمالات الممكنة للانسان واجتناب الرذائل . إنها متجهة إلى أعلى ، فى حركة صعود دائم «مشغوفة بما يقربها من الرفيق الأعلى، وذلك قوتها وغذاؤها ودواؤها ، وإشتغالها بغيره هو دآؤها »

ب ـ أما النفس السبعية الغضبية ، فقد توحشت ، وتضخمت . وجمال محبتها أن تنصرف الى والقهر البغى والعلو فى الأرض، والتكبر والرآسة على الناس بالباطل . وتلك هى لذتها وشغفها .

حـ ـ أما النفس الحيوانية الشهوانية : فهى أدنى أنواع النفوس هى غليظة

إبن القيم : المصدر السابق ٣٣٦ ـ ٣٤٤

كثيفة ، مجال محبتها « منصرفة إلى المأكل والمشرب والمنكح » لا تعرف غير الشهوات الأرضية ، وقد تجمع أحيانا خصائص النفس السبعية الغضبية ، فتنصرف محبتها أيضا إلى العلو فى الأرض والفساد .

والحب دائر متردد فى الأرض بين هذه النفوس الثلاثة ، وكل نفس تصادف ما يلائم طبعها ، فتستحسنه وتميل إليه . ولا تأبه فى هذا إلى عذل ، ولوم ، وترى أن ما هى فيه أولى بالايثار ، فيؤثره على كل شىء ، وتعتبر الاشتغال بغيره غبنا وفوات حظ . ويعلل إبن القيم الأمر بأن النفس الأولى ـ النفس السماوية ـ بينها وبين الملائكة والرفيق الأعلى مناسبة طبيعية مالت بها إلى التشبه بأخلاقهم وأعمالهم وأوصافهم . وهؤلاء متصلون بالملائكة ، والملائكة أولياء هذا النوع فى الدنيا والآخرة. أما النوع الثانى : النفس السبعية الغضبية ،فإن بينها وبين الشياطين مناسبة طبعية تميل بها إلى أوصافهم وأخلاقهم وأعمالهم . فهؤلاء أولياء الشيطان « يتولاهم بضد ماتتولى الملائكة من يناسبهم . وأرواح الشياطين هذه تؤزهم إزا ، فلا يستقرون .

وأما النوع الثالث : النفس الحيوانية الشهوانية ، فهى بالطبيعة « حيوان » او « أشبه بالحيوان » وهى أرضية سفلية ، لاتبالى بغير شهواتها ولا تريد سواها.

وإذا تبين لنا أنواع النفوس ، فإننا نتجه الآن نحو تبيين علامات المحبة . وعلامات المحبة قائمة فى كل نوع بحسب « محبوبه ومراده » وهذه العلامات تعرفنا أنواع النفوس ، من أى هذه الأقسام هى . ويعدد إبن القيم بعض علامات المحبة التى يستدل بها عليها :

١ — إدمان النظر إلى الشىء وإقبال العين عليه : ويرى إبن القيم أن العين هى أهم عضو من الأعضاء والجوارح التى تسبب الحب. ويقول إنها «باب القلب وهى المعبرة عن ضمائره والكاشفة لأسراره » أو هى أقسوى وأبلغ من اللسان

« لأن دلالتهـا حالية بغير إختيار صاحبها ، ودلالة اللسان لفظيـة تابعة لقصده ، وإذا تمكن الحب، كانت العين أيضا أكبر علامة على الحب وأكبر شاهد « فترى ناظر المحب يدور مع محبوبه كيف ما دار ، ويجول معه فى النواحى والأقطار » .
بل إنه يصفه فى هذا النص « بل المحب فى عين المحبوب تمثاله ، كما فى قلبه شخصه ومثاله » ويستشهد بقول الشاعر

ومن عجب أنى أحـــن اليهم وأسأل عنهم من لقيت وهم معى
وتطلبهم عينى وهم فى سوادها ويشتاقهم قلبى وهم بـين أضلعى

« والمحب نظره وقف على محبوبه »

إن يحجبوها عن العيون فقـد حجبت عينى لهـا عن البشر .

٢ — إغضاء المحب عند نظر محبوبه إليه ، ورميه بطرفه نحـو الأرض .
ويدخل إبن القيم هذا فى باب المهابة والحياء ، وعظمة المحبوب فى تصور المحب.

٣ — كثرة ذكر المحبوب . إن من أحب شيئا ، أكثر من ذكره بقلبه ولسانه واللهج به . يقول إبن القيم « ومن الذكر الدال على صدق المحبة » سبق ذكر المحبوب إلى قلب المحب ، ولسانه عند أول يقظـة من منامه ، وأن يكون ذكره آخر ما ينام عليه »

٤ — اتحاد مراد المحب والمحبوب .

إن الأمر لا يتعلق فقط بطاعة المحب لأمر المحبوب فقط ، ولا يشار مراد المحبوب فقط، بل لابد من وحدة مراد الاثنين . « والإتحاد هام جداً فى نظر إبن القيم ، وقد خشى أن تختلط فكرة اتحاد مراد المحب بمراد المحبوب ـ وتوحدهما، بفكرة وحدة الارادة والمشيئة عند المسيحيين ووحـدة اللاهوت والناسوت ـ ومن تابعهم من أنصار الحلول عند المسلمين فقال « وهـذا هو الاتحاد الصحيح لا الاتحاد الذى يقوله إخوان النصارى الملاحدة ، فلا اتحاد إلا فى المراد ، وهـذا

الاتحاد علامة المحبة الصادقة ، بحيث يكون مراد الحبيب والمحب واحدا ، فليس بمحب صادق من له إرادة تخالف مراد محبوبه منه ، بل هذا مريد من محبوبه لا مريد له ، وإن كان مريدا له ، فليس مريدا لمراده .

ويقسم ابن القيم المحبين فى هذا النطاق إلى ثلاثة أقسام :

١ - قسم يريد من المحبوب .

٢ - قسم يريد المحبوب .

٣ - قسم يريد مراد المحبوب مع إرادته للمحبوب .

والقسم الثالث أعلى أنواع المحبين .

(٥) قلة صبر المحب عن المحبوب .

إن المحب لا يصبر عن المحب أبدا ، فإن فعل ، فإنه صبر الفارغ عن محبته ، المشغول بغيره . وإذا كان لابد من صبر ههنا ، فالصبر على طاعته ، والصبر على توحيد مراده بمراده .

(٦) إقبال المحب على حديث المحبوب وإلقاء سمعه كله اليه . إن المحب يفرغ لحديث محبوبه سمعه وقلبه ، وإن ادعى أنه يقبل على غيره ، فهوَ إقبال مصطنع ، يتبين فيه التكلف لمن يلاحظه . فإن أعوزه حديثه معه ، فإن أحب شىء عنده الحديث عنه ، وعن جماله وكماله وفضائله وشمائله.

(٧) محبة دار المحبوب أو بيته ، والإسراع اليه فى السير وحث الركاب نحوه والإجتهاد فى القرب والدنو منه ، ومحبة أحباب المحبوب وجيرانه وخدمه ، وقصر الطريق حين يزوره،ويوافى اليه، كأنها تطوى له طيا، وطولها إذا انصرف عنه ، وإن كانت قصيرة ؛ إن فراق محبوبه هو عذابه العاجل والآجل ثم غيرته لمحبوبه ، وغيرته عليه ،وانجلاء هموم المحب وغمومه ،إذا زاره محبوبه ،أو زاره وعودها إذا فارقه ، وليس للمحب فرحة وسرور ولا نعيم إلا بمحبوبه . وكل

هذه معانى متقاربة قام ابن القيم بتحليلها تحليلا نفسيا رائعا، كما أنه يحلل البعض منها تحليلا دينيا ، أو يربطها بمعانى دينية جميلة . فالغيرة للمحبوب ، قد تكون إنسانية وقد تكون دينية ، إن الغيرة له - فيما يرى ابن القيم « أن يكره المحب مايكره محبوبه ، ويغار إذا عصى محبوبه وانتهك حقه وضيع أمره ، وهذه هى غيرة المحب حقا . بل هى دليل الحب ، « كذب من ادعى محبة محبوب من الناس - وهو يرى غيره ينتهك حرمة محبوبه ، ويسعى فى أذاه ومساخطه ، ويستهين بحقه ، ويستخف بأمره وهو لايغار لذلك ، بل قلبه بارد » وإذا صح هذا فى حق المحبوب الحسى الإنسانى ، فكيف يكون إذا صح لإنسان أن يدعى محبة الله ، وهو لايحترق بالغيرة لمحارمه إذا انتهكت، ولحقوقه إذا ضيعت،ويقرر ابن القيم أن الدين كله تحت هذه الغيره . وإذا رحلت هذه الغيرة من القلب ، رحل الدين كله ، وإن بقيت منه آثاره . ويرى ابن القيم أن هذه الغيرة للمحبوب الإلهى والنبوى هى أصل الجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهذه الغيرة الناشئة عن حب الله ورسوله ، هى الحاملة على ذلك ، فإن خلت من قلب الإنسان ، لم يعد هناك جهاد ولا أمر بالمعروف ولا نهى عن المنكر .

أما الغيرة على المحبوب ، فهى خاصة بالحب الإنسانى ، إنه يريد الاختصاص بالمحب ، ولا يجعل لغيره مشاركة فيه ، « وهذه الغيرة تختص بالمخلوق ، ولا تتصور فى حق الخالق ، إن من يحب الله ، يود لو أن كل انسان يحبه ، ويرى ابن القيم أن كثيرين من الصوفية أخطأوا فى هذا المجال ، إنهم ادعوا الغيرة على الله ، وكرهوا أن يشاركهم فى محبتهم له أحد من الناس. فإذا رأوا غيرهم يذكرون الله ؛ ويدعون محبته أسكتوهم ،ويقولون : غيرة الحب تحملنى على هذا ... وهذا حسد وبغى وعدوان. إنهم لم يحبوا الله أبدا ، إنهم أحبوا الصور من المخلوقين ،

وهذه الغـــيرة فاسدة ، أما الغيرة فهى « محمـودة فى محبـة من لا تحس مشاركة المحب فيه »

(٨) بذل المحب فى رضا محبوبه .

ويجب أن يبـذل المحب فى رضا محبوبه ، ما كان يتمتع به ، قبـل أن ينزل به الحب . ويجتاز المحب فى هذا ثلاثة أحوال : أولهـا : أن يبذل تكلفا ومشقة فى أول أمر حبه ، ثانيهـا : إذا قويت محبته ، أخذ يبـذل رضا وطوعا ـ وثالثها : إذا تمكنت المحبة من القلب تمكنـا لافكاك منـه ، أخذ ـ يبذل سؤالا وتضرعا ، كأنه يستجدى البذل من المحبوب .

(٩) سرور المحب بما يسر محبوبه .

وهذا سرور غريب ، عارم ، إنه يسر بسرور محبوبه أيا كان الأمر . بل إنه يسر به ، وإن كرهته نفسه . إنه عنـد المحب ، كالدواء الـكريه ، تعـافه النفس طبعا ، ولـكنها تحبه طالما فيه الشفاء « أما من كان واقفا مع ما تشتهيه نفسه من مراضى محبوبه ، فليست محبته صادقة ، بل هى محبة معلولة »

(١٠) حب الوحدة والأنس بالخلوة والتفرد عن الناس .

المحب « وحيد » لايرى أحدا حواليه سوى محبوبه ، ولذلك يلجأ إلى التفرد وإلى الخـلوة ، فإنه إن ظفر بمحبوبه ، أحب خـلوته به ، فإن لم يظفر به ، أحب الخلوة بنفسه ، وفى هذه الخلوة يأنس بذكره محبوبه ، وكونه فى قلبه لا يفارقه فهو فى مناجاة دائمة معه .

(١١) استكانة المحب لمحبوبه وخضوعه وذله له .

ويقرر ابن القيم أن الحب مبنى عـلى الذل ، ولا يأنف العزيز كريم الرجال الذى لايذل لشىء ، من ذله لمحبوبه ، بل إنه يعتـبر ذله عزا . ومتى استحكم ذل الحب صار « عبودية » ويصير قلب المحب « معبدا » لمحبوبه ... وعجبا أن يذكر

ابن القيم هذا . ولكنه يستدرك فيقول « وهذه الرتبة لا تليق أن تتعلق بمخلوق ولا تصلح إلا لله وحده »

(١٢) إمتداد النفس وترددها وتصاعدها .

وينقسم امتداد النفس وترددها وتصاعدها إلى نوعين : نوع يقارنه الحزن واللهف . ونوع يقارنه طرب ولذة . أما مايسبب وجـــود النوعين فهو الواردات التى ترد على القلب فتؤلمه وتحصره ، فيحدث للنفس « الذى تروحه عليه الرئة كيفية مؤذية » فتتطلب النفس إخراجها ، فتتنفس ، وهذا هو تنفس الصعداء لدى المحبين . وأما تنفس الراحة ، لدى المحبين ، فإن القلب ينبسط بعد انقباضه ، بسبب وارد ملذ من المحبوب ، فيدفع القلب الهواء المحيط به ، فيطلب الخروج .

(١٣) البهت والروعة عند مواجهة المحبوب .

تحدث للحبيب البهت والروعة عند مواجهة المحبوب ، أو عند سماع ذكره ، وبخاصة إذا رآه فجأة أو أطلع عليه بغتة . ويورد ابن القيم الأشعار المختلفة التى ترددت فى مثل هذه الحالة ، ويذكر قول قيس

وداع دعا إذ نحن بالخيف من منى ... فهيج أشجان الفـؤاد وما يدرى

دعا باسم ليلى غيرها . فكأنما ... أطار بليلى طائرا كان فى صدرى

ويحلل ابن القيم هذه الحالة النفسية فيقرر انه اختلف فى سبب هذه الروعة والفزع والاضطراب الذى ينزل بالمحبين. فقد ذكر البعض أن سببه أن للمحبوب سلطانا على قلب المحب أعظم من سلطان الملوك على رعيتهم ، فاذا رأى المحب محبوبه فجأة ، راعه ذلك ، كما ترتاع الرعية ، إذا ظهر ملكها فى وسطها فجأة . وذكر البعض الآخر أن سببه انفراج القلب للمحبوب ، ومبادرته إلى تلقيــــه ، فيهرب الدم منه . فيبرد وترعد أطرافه ، وينزل به الاصفرار ، وقد يموت

وينتهى ابن القيم فى تحليله هـذا بتلك العبارة الرائعـة « إنه أمر ذوقى وجدانى ، لم يعرف سببه »

(١٤) التشبه بالمحبوب

ولقد غاص ابن القيم ـ فى هذا الفصل ـ فى الطبيعة الانسانية أشد الغوص . انه يرى أن الحبيب يهجر كل سبب يقصيه من محبوبه ، ويبغضه المحبوب ، وعلى العكس يرتاح لكل سبب يدنيه ويقربه منه ، فيحمده المحبوب إذا بلغه عنه . وهنا يقص ابن القيم من تجربته الخاصة عجائب المحبين . إن منهم من يهجر — ما يهجره محبوبه من طعام أو لباس أو أرض أو صناعة ، ولا يعود إليها أبدا ، ولا تطاوعه نفسه البتة عليها . ولذلك كان الحب مجالا إما للفضائل وإما للرذائل . فكثير من المحبين حمله الحب على إكتساب الفضائل العليا ، مما يعلم أن محبوبه يكتسى بها . والبعض أرضى محبوبه ، باكتساب أشد أنواع الرذائل ، إذا كان المحبوب متعلقا بها . ويعود ابن القيم أفلاطونيا حين يقول « فالمحبة النافعة أن تقع على عشق كامل يحملك عشقه على طلب الكمال » بينما « البلية كل البلية أن تبلى بمحبة فارغ بطال صفر من كل خير ، فيحملك حبه على التشبه به » فمن سمات المحبة إذن التشبه بالمحبوب ... ولكن المحبة ـ فى كلتا الحالتين السابقتين ـ سواء أكانت للتشبه بالفضائل أو بالرذائل « تستخرج من قلب المحب عزما وإرادة وحرصا يعظم به فى عين المحبوب وقلبه » فهى اذن خالقة الإرادة القوية المستقرة فى الإنسان ، وبخاصة اذا عاداه الناس وانتقصوه لأجل محبته ، فيحمله الحب على اكتساب الحمد ، للتوصل إلى أوج المجد .

(١٥) التوافق الواقع بين المحب والمحبوب .

وهذا أكبر علامات المحبة وشواهدها ، ولا يمكن أن يحدث ، إلا إذا كانت المحبة محبة مشاكلة ومناسبة . ويقرر أيضا ابن القيم أنه كثيرا ما يمرض المحب

بمرض محبوبه ، ويتحرك بحركته ، ولا يشعر أحدهما بالآخر ، ويتكلم المحبوب بكلام ، فيتكلم المحب به بعينه اتفـاقا . إن هناك اتفاقا تاما بين المحب ، لايعرف كنهه ، ولكنه كثيرا ما يحـدث إتفاقهما فى المرض والصحة والفـرح والحزن والخلق [١] .

تلك هى علامات المحبة وشواهدها ، كما عرضها ابن القيم ، ولاشك أنها فى حاجة إلى بحث أوفى وتحليل علمى سيكلوجى أوسع من هذه العجالة .

توحـد الحب عند ابن القيم

هذا معنى يؤكده أولئك المحبون الإنسانيون جميعـا فى العـالم الإسلامى ، فعل ابن حزم هذا من قبـل . ويأتى ابن القيم فيؤكده ويقرر « اقتضاء المحبـة افراد المحبوب بالحب ، وعدم التشريك بينه وبين غيره فيه . فالحب « وحدة » كاملة ، تتجه نحو محبوب واحد ولاتتعداه» . « وهذا من موجبات المحبة الصادقة وأحكامها ، فإن قوى الحب متى انصرفت إلى جهة ، لم يبق فيها متسع لغيرها ، ومتى تقسمت قوى الحب بين عدة محال ، ضعفت المحبة لامحالة ، أو لم تعد محبة على الإطلاق . ان الحب واحدى ، بل إن هذا « المسلم الموحـد » يربط الحب بالألوهية ، فليس فى السماء ربان ، ولا فى القلب حبان . بل « ماجعل الله لرجل من قلبين فى جوفه » فليس للقلب إلا وجهة واحدة ، إذا مال بها إلى جهـة ، لم يمل بها إلى غيرها .

والمحبة تستلزم توحيد المحبوب فيها . ويورد ابن القـيم مصدره هنـا ، وهو ابن حزم ، ويقرر أن ابن حـزم هاجم من يزعم أنه يحب اثنـين ويعشق شخصين متغايرين . ويوافق ابن حزم فى أن هذه شهوة لا حب « وهى على المجـاز تسمى

(١) ابن القيم : روضة المحبين ص ٣٧٨ إلى ٤٠٨ .

محبة لا على التحقيق ، ويورد أشعار ابن حزم الذى يهاجم فيه مانى باعتبار مانى رمزا على الإثنينية فى كل شىء .

ويبحث ابن القيم فى آراء الموحدين فى الحب وآراء أصحاب التعدد . أما الأولون فيقررون أنه ليس للقلب إلا وجهة واحدة ، إذا توجه إليها ، لم يعد ثمت مجال للتوجه إلى غيرها ، وكما أنه لا يجتمع فى القلب إرادتان معا ، فلا يكون فيه حبان . أما الآخرون : فإنهم يقررون أنه يمكن أن يكون للقلب وجهتان فأكثر ، باعتبارين ، فيتوجه إلى أحدهما ، ولا يشغله عن توجهه إلى الآخر . ولكن إذا بحثنا آراء هؤلاء ، فإننا نجد أيضا أن الحب واحد والمحبوب واحد فى جوهره ، ولكن تختلف الأعراض . ويتبين هذا من أمثلتهم نفسها . إنهم يقولون « القلب حمال ، فما حملته تحمل ، وإن استعجزته عجز عن حمل غير ما هو فيه ، فالقلب الواسع يجتمع فيه التوجه إلى الله سبحانه وإلى أمره ، وإلى مصالح عباده ، ولا يشغله « واحد من ذلك عن الآخر » ولكن المحبة هنا واحدة ، هى لله ، أو للمحبوب ، جوهرا ، ولكن هناك من أعراض الحياة ، ما يتعلق بذلك المحبوب « فهذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يجهز جيشه ، وهو فى الصلاة ، فيتسع قلبه للصلاة والجهاد فى آن واحد ، وهذا بحسب سعة القلب وضيقه وقوته وضعفه » ولكن لم يلاحظ هؤلاء ، أن عمر فى الصلاة ، كان فى حالة حب لله ، وهو يفكر فى الجيش ، لتحقيق كلمة الله ، كلمة حبيبه . بل إن هؤلاء يقولون « وكمال العبودية أن يتسع قلب العبد لشهود معبوده ، ومراعاة آداب عبودته ، فلا يشغله أحد الأمرين عن الآخر » وهذا فى أمر الدين ، ولكن نشاهده أيضا فى المحبين ، محبى الجمال الحسى « فإن الرجل إذا عمل عملا للسلطان مثلا بين يديه ، وهو ناظر إليه ، يشاهده ، فإن قلبه يتسع لمراعاة عمله ، وإتقانه ، وشهود إقبال السلطان عليه ، ورؤيته له ، بل هذا شأن كل محب ،

يعمل لمحبوبه عملا بين يديه ، أو فى غيبته » . ولكن ليس هنا تعدد حتى فى أقوال ما يذهبون إلى التعدد ، وينتهى ابن القيم نفسه إلى هذا فيقول « والتحقيق أن المحبوب لذاته لا يمكن أن يكون إلا واحدا ، ومستحيل أن يوجد فى القلب محبوبان لذاتهما ، كما يستحيل أن يكون فى الخارج ذاتان قائمتان بأنفسهما ، كل ذات مستغنية عن الأخرى من جميع الوجوه ، وكما يستحيل أن يكون للعالم ربان متكافئان مستقلان ، فكذلك يستحيل أن يكون للحب محبان .

وبعد : فإننا قد عرضنا نماذج من نظريات الحب لدى ابن القيم الجوزية ، وكانت غايتى - كما قلت - أن أبين أثر المأدبة على الخصوص والحب الأفلاطونى على العموم فى آرائه . غير أنى أود أن أشير أننا فى أشد الحاجة لعرض هذه النظرية - نظرية ابن القيم فى الحب والجمال كاملة .

غير أن المشكلة الهامة فى كتابات هؤلاء الفقهاء هى المصدر الذى أخذوا منه - الآراء الأفلاطونية . ولا شك أن ابن القيم قد اطلع على الزهرة لابن داود كما أطلع على طوق الحمامة لابن حزم ، وكلاهما فى الحب الحسى ، كما أطلع على كتاب يهاجم الحب أشد هجوم ، وهو ذم الهوى لابن الجوزى ونقل الكثير من فقرات هذا الكتاب . كما أن لشيخه ابن تيمية نظرات كثيرة فى الحب . ويهمنى أن أقدم للقارىء ، صورا من كتاب ذم الهوى لابن الجوزى ، لكى أبين نفاذ الآراء الأفلاطونية فيه بخاصة والفلسفة بعامة . ولكن قبل أن أفصل ، فإنى سأتابع بإيجاز - تطور نظريات الحب لدى من تابعوا ابن القيم ومدرسة الحب الإنسانى فى العالم الإسلامى .

أثر الافلاطونية فى نظرية المحبة فى ديوان الصبابة

لابن أبى جحلة المغربى الحنبلى (المتوفى سنة ٧٧٦ هـ) . وهذا أيضا فقيه حنبلى ، ولد فى المغرب عام ٧٢٥ ، ثم نشأ بالشام ، وانتقل منها إلى مصر حيث

عاش أكثر حياته ، وقد تغنى أيضا بالحب ، وغاص فيه .

وهو يذكر فى صدر كتابه كتابين من كتب الحب سبقا كتابه - وهما طوق الحمامة لابن حزم ، وكتاب منازل الأحباب ومنازه الألباب لشهاب الدين أبى الثناء محمود بن فهد الحلبي (المتوفى سنة ٧٢٥ هـ) [١] وهو كتاب لم يطبع بعد وليس فى فى أيدينا ، غير أن أهم مصدر استمد منه ابن أبى حجلة فهو كتاب روضة المحبين لمعاصره ابن قيم الجوزية ، وهو يذكره أيضا فى مواضع متعددة ، وينقل عنه فقرات كثيرة طويلة - أما يميز كتابات هذا الفقيه المدل بكتابه ، فهو أن المسائل تنتظم فيه أكثر من سابقيه ، مع عودة إلى تحقيق المصادر . فنراه فى الفصل الأول - وهو الخاص بتحديد مصطلح العشق ، يتكلم عن « رسم العشق وحده » فهو هنا يستخدم مصطلح « الرسم » ومصطلح « الحد » ، ثم يعرض رسوم الفلاسفة اليونان وتعاريفهم أولا ، ويعقب بتعاريف الفلاسفة الإسلاميين ثانيا ، ثم يتكلم عن وصف العرب قديما وحديثا للعشق .

أما عن حدود الفلاسفة اليونان ورسومهم للعشق ، فإنه يعددها ، كما عددها ابن حزم وابن القيم من قبل ، ولكن مع إضافات ، تبين عن معرفته بمصادرها ومآخذها ، وتكشف عن إطلاع على كتب طبقات الفلاسفة . وسنعطى نموذجا من هذه المعرفة وهذا الإطلاع ، مع محاولة لتوضيح أثر أفلاطون فى النسق الذى وضع فيه هذه الحدود .

أما أول حد أو رسم للعشق عنده ، فهو حد جالينوس أو رسمه . فيقول « فمن حدوده المليحة ، ورسومه الصحيحة قول فيثاغورس » وقد أورده ابن حزم من قبل ، كما أورده ابن القيم - ولكنه يضيف « .. الذى أخذ عن أصحاب

---

(١) ابن أبى حجلة : ديوان الصبابة ص ٣ .

سليمان بن داود عليهما الصلاة والسلام ، فيما ذكره صاعد فى كتاب الطبقات ، ... العشق طمع يتولد فى القلب ، ويتحرك وينمو ... » وقد سبق أن ذكرنا هذا التعريف من قبل ... ، فلا حاجة لتكراره ، ثم ينتقل إلى أفلاطون ، فيقول « ومنها قول أفلأطون الآخذ للحكمة عن فيثاغورس المتقدم ذكره : العشق قوة غريزية متولدة من وسواس الطمع وأشباح التخيل . نام بنصال الهيكل الطبيعى محدث للشجاع جبنا ، وللجبان شجاعة ، يكسو كل إنسان عكس طباعه ، حتى بلغ به المرض النفسانى ، والجنون الشوقى ، فيؤديانه إلى الداء العضال الذى لا دواء منه» ، ثم ذكر « قول أرسططاليس الآخذ للحكمة عن أفلاطون المتقدم ذكره : العشق عمى العاشق عن عيوب المعشوق» ويرى أن تعريف أرسطو يشبه قول النبى صلى الله عليه وسلم « حبك للشىء يعمى ويصم » [١] .

وإذا انتهى من أقوال الفلاسفة اليونان ، فإنه يقدم لنا تعريف « ابى على بن سينا وغيره من الأطباء : العشق مرض وسواسى شبيه بالماليخوليا يجلبه المرء إلى نفسه ، بتسليط فكرته على استحسان بعض الصور والشمائل . وقد يكون معه شهوة جماع وقد لا يكون » .

ثم يورد آراء بعض المفكرين والصوفية . ويعطى مثالا للأول التعريف « العشق عبارة عن طلب ذلك الفعل المخصوص من شخص مخصوص » والثانى تعريف صوفى للجنيد «العشق إلفة رحمانية ، وإلهام شوقى ، أوجبهما كرم الله تعالى على كل ذى روح لتحصل به اللذة العظمى التى لا يقدر على مثلها إلا بتلك الألفة ، وهى موجودة فى النفس بقدر مراتبها عند أربابها ، فما من أحد إلا عاشق لأمر استدل به على قدر طبقته من الخلق ، ولأجل ذلك كان أشرف

---

(١) ابن حجلة : ديوان الصبابة ص ١١/١٢ .

المراتب فى الدنيـــا ، مراتب الذين زهدوا فيها مع كونهم مخبرا لهم عنها بصورة اللفظ» .

ثم يعرض بعد ذلك لتعريفات بعض المعتزلة ، ثم بعض التعاريف الإنسانية الأخرى ، والتى عرضنا لها من قبل لدى ابن القيم.

ينتقل ابن ابى حجلة إلى التكلم عن « أسبـاب العشق النفسانية وعـــلاماته الجثمانية» ويذكر - كما ذكر ابن القيم - من قبل آراء الأطباء « قال بعض الأطباء: سبب العشق النفسانى : الاستحسان والفكر ، وسببه البدنى، ارتفاع بخار ردىء إلى الدماغ عن منى محتقن .. » ولكنه هنا يعود إلى كتابين لم يذكرها ابن القيم وهما كتابا « غنية اللبيب عند غيبة الطبيب وكتاب الخلاصة ... وينقل عنهما ... إن من علامة العشق نحافة البدن وخلاء الجفن للسهر ، وكثرة مايتصعد إليه من الأبخرة وغور العين وجفافها إلا عند البكاء وحركة الجفن ضاحكة ، كأنه ينظر إلى شىء لذيذ ، ونفس كثير الإنقطاع والإسترداد والصعداء ، ونبض غير منتظم عند ذكر أسماء وصفات مختلفة ، فإنها تشتد عند اختلاف النبض وتغير الوجه ، فهـو » .

وتعرض ابن ابى حجلة لصلة العشق بالنجوم ، وقد سادت هـــذه الفكرة العصور الوسطى ونسبت إلى أرسطاليس الفلكى وبطليموس وغيرهما ... أما أرسطاليس الفلكى فيقول « للعشق من النجوم زحل وعطارد والزهرة جميعا ، ولذلك إذا اشتركوا فى أصل المولد واجتمعوا وتناظروا فى أشكال محمودة متقارنة وجمع بينهم العشق والمحبة ...فزحل يهيىء الفكرة والتمنى والطمع والهم والهيجان والأحزان والوسوسة والجنون، وعطارد يهيىء قول الشعر ونظم الرسائل والملق والخلاعة وتنميق الـــكلام والتذلل والتلطف ، والزهرة تهيىء العشق والوله والهيمان والرقة ، وتبعث فى النفس التلذذ بالنظر والمؤانسة بالحديث ، والمغازلة

التى تبعث على الشبق والغلمة ، وتدعو إلى الطرب وسماع الأغانى وما شابهه » ...
ثم يذكر قول بطليموس « سببه أن تكون الشمس والقمر فى برج واحد ، أو متناظرين من تثليث أو تسديس ، فمتى كان كذلك ، كان مطبوعين على مودة كل واحد منها لتكون سهمى سعادتهما فى مولديهما فى برج واحد ، أو يتناظران السهمان من تثليث أو تسديس ، بعد أن يكون نظر صاحب سهم المحبة والصداقة فذلك يدل على أن هذين المولودين محبتهما من جهة المنفعة ، ومنفعتهما من جهة واحدة ، وأن أحدهما ينتفع بمودة صاحبه ، فتجلب المنفعة بينهما المحبة والمودة ، ويمتزجان »

ويؤيد هذا بقول الشاعر الخبزارزى :

ولكن أرواح المحبين تلتقى	إذا كانت الأجساد عنهن نوما
واحسب روحينا من الأصل واحدا	ولكنه ما بيننا متقسما
ولو لم يكن هذا كذا ما تألمت	له مهجتى بالغيب لما تألما

ثم تكلم عن علامات العشق — كما أوردها ابن القيم ، من إغضاء المحب عند نظر محبوبه ... واضطراب المحب عند رؤيته ، وعند سماع اسمه ، ويورد أبيات مجنون ليلى كاملة :

وداع دعا إذ نحن بالخيف من منى	فهيج أشجان الفؤاد وما يدرى
دعا باسم ليلى ـ غيرها فكأنما	أطار بليلى طائرا كان فى صدرى
دعا باسم ليلى ـ أسخن الله عينه	وليلى بأرض الشام فى بلد قفر

ثم يتكلم عن غيرته على محبوبه ومحبة القتل والموت ليبلغ رضاه ، ولكنه يضيف أشياء لم يذكرها ابن القيم . وكأن ابن القيم كان ينظر للحب من ناحيته الأخلاقية ، أما ابن أبى حجلة ، فقد رآه إنسانياً فقط : ولذلك يقول : إن المحب ينصت لحديث محبوبه إذا حدث ، واستغراب كل ما يأتى به ، ولو أنه عين المحال

وتصديقه وإن كذب ، وموافقته وإن ظلم ، والشهادة له وإن جار ، واتباعه كيف يسلك ... ومنها الانبساط الكثير الزائد ، والتضايق فى المكان الواسع ، والمحاربة على الشىء يأخذه أحدهما . وكثرة الغمز الخفى ، والميل والتعمد للمس اليد عند المحادثة ، ولمس ما أمكن من الأعضاء الظاهرة ، وشرب ما أبقى المحبوب فى الإناء وتقبيل نعله فى غيبته ... وهذه كلها صور إنسانية ، لم يذكرها ابن القيم . ثم يعرض كما فعل ابن القيم من قبل ، للاتفاق الواقع بين المحب والمحبوب ولاسيما إذا كانت المحبة محبة مشاكلة ومناسبة ، فيتكلم المحب والمحبوب بكلام واحد بعينه ، ويمرض الواحد منهما لمرض الآخر ، ثم انقياد المحب للمحبوب فى جميع ما يختاره من خير وشر . فالعشق إذن ظاهرة إنسانية ، تحمل العاشق إما على طلب الكمال ، وأما على طلب الدون والأدون (١)

ثم يتكلم ابن أبى حجلة عن مراتب الحب وسياقه واسمائه واشتقاقه ، ولا يأتى بشىء جديد بل يردد أقوال ابن القيم . وكذلك فى الفصل الخاص بمدح الهوى وذمه ، وفى العشق هل هو اضطرارى أو اختيارى . بل إنه يذكر « الشيخ شمس الدين بن قيم الجوزية » وينقل عنه ويذكر مرة أخرى اسم كتابه « روضة المحبين »(٢) .

وإذا انتقلنا إلى نظرية الجمال عنده وجدناه أيضا يتابع ابن القيم – ويقرر أنه عند البعض لا معرف « ولا يوصف عند البعض » « ولا يدرى كنهه » وعند البعض الآخر « أمر مركب من أشياء – وضاءة وصباحة وحسن تشكيل ... ولكنه لا يستند على الجسن ، بقدر ما يستند على التناسب « ورب صورة متناسبة »

(١) المصدد السابق ص ١٧/١٨

(٢) المصدر السابق ص ٣١/٣٣

الخلقة ، وليست في الحسن سواء ، وينقل عن روضة المحبين فقرات وفقرات كما ينقل عن فخر الدين الرازى(١).

ويتبين الأثر الأفلاطونى ، بل أثر المأدبة فى الذات فى ابن ابى حجلة ، وذلك حين يتكلم عن وقوع الحب بين المحب ومحبوبه . إنه يقرر أن سبب هـذا هو مشاكلة «بين المحب والمحبوب فى نفس الأمر»أو فى تعارف سابق فى «عالم الذر»إنه هنا يعتبر نظرية أريستوفان فى المأدبةمساوية لفكرةعالم الذر. بل انه يوردأبيات للشيخ فتح الدين بن سيد الناس تثبت الإقتباس من المأدبة : وها كم الأبيات :

محبة ما عرفت الدهر سلوتهـا   تسرى إلى النفس أو تجرى مع النفس

ومالهـا آخر لكن أولهـا   تعارف سابق فى حضرة القـدس

فى عالم الذر ناجانى البشير بهـا   أهلا بميتها طهرا من الدنس

أشهى إلى القلب من أمن على وجل   ومن مجال الكرى فى الأعين النعس

فلابد إذن بين المحبين من مشاكلة واتفـاق فى بعض الصفـات ، ويورد قول أبى الهذيل العلاف ، وقد سبق أن أوردنا جزءا منه ، ثم يقرر ابن ابى حجلة أن لأفلاطون قولا فى الحب يذهب فيه أن مركره القلب ، وأن وسيلة القلب أو آلته هى السمع والبصر « هما للقلب كالجنـاحين للطائر ، لا ينهض إلا بهما أولا يستقل إلا بقوتها . وربما قص أحدهما ، فتحامل بالآخر على تعب ومشقة .. قيل : فما بال الأعمى يحب وما رأى، والأصم يحب وما سمع: فقال : لذلك:قلت إن الطائر قد ينهض باحدى جناحيه ، ولا يستعمل طيرانا ، فإذا اجتمعا ، كان ذهابه أمضى ، وطيرانه أقوى » ثم يذكر قول بشار بن برد .

يا قوم أذنى لبعض الحى عاشقـة   والأذن تعشق قبـل العين أحيـانا

قالوا لمن لا ترى ـ تهوى ـ فقلت لهم   الأذن كالعـين توفى القلب ما كانا

---

(٣) المصدر السابق ص ٣٦ الى٣٩

ويعلق ابن أبى حجلة على هذا بقوله « والظاهر أن بشاراً أخذ قوله هذا من كلام الحكيم المتقدم ذكره » (١) وبمعنى آخر إن ابن أبى حجلة يرى أن بشار ابن برد قد قرأ أفلاطون وتأثر به .

أما بعد : فلست أريد هنا أن أعرض نظريات ابن ابى حجلة كاملة ، وإنما أردت فقط أن أبين الأثر الأفلاطونى فيها .

الآراء الأفلاطونية فى كتاب تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق لداود الأنطاكى المتطبب (المتوفى عام ١٠٠٨ ﻫ) ويعتبر داود الأنطاكى من أواخر من كتبوا عن الحب الإنسانى فى العالم الإسلامى . وقد كتب كتابه اختصاراً لكتاب « أسواق الأشواق » لابراهيم بن عمر البقاعى (المتوفى عام ٨٨٥) وهذا الكتاب الأخير إنما هو توسيع لكتاب مصارع العشاق لابى بكر محمد بن جعفر السراج . وقد كان داود الأنطاكى ـ كطبيب ـ على معرفة وثيقة بالفلسفة أكثر من سابقيه . ولذلك نفذت الأفلاطونية المحدثة فى عرضه لنظريات المحبة .

بل إنه يبدأ كتابه بنظرية الفيض ـ معتبرا إياها المثل الأكبر فى المحبة : « اعلم أن واهب الصور ـ لما صدر عنه العقل ، كان أعظم صادر لقربه من الكمال الذاتى ، فالعود إليه وطلب القرب منه واجب على كل ذى نفس قدسية ، ثم تطابقت الأدوار شاهدة بذلك » .. وقال له أقبل ... وهو يشير هنا إلى الحديث القدسى ذى النزعة الأفلاطونية المحدثة « أول ما خلق الله ، العقل ، فقال له أقبل ... فأقبل » وعن العقل فاضت النفس الكلية ، وعن النفس الكلية فاضت الأجسام الفلكية والعنصرية ... وتوالى الفيض حتى وصل إلى النفس الإنسانية إلى أشرف النفوس وأرفعها على الإطلاق.

وتنقسم النفس باعتبار أصولها إلى ثلاثة أقسام :

---

(١) المصدر السابق ص ٥٤

القسم الأول : هو النفوس المعدنية : وهى نفوس جامدة ، خالية من القوة المتعقلة ، فهى لا تعقل ما يراد منهما ، بالخاصية « أو بأمر أودعه صانعها فيهما لمصالح يعلمها ويشهد لذلك من يشاهد من صور فى الجبال والطين ونحوهما » .

القسم الثانى : النفوس النباتية : وهى أرفع وأسمى من النفوس المعدنية ، إنها تتبع قوانين معينة لا تحيد عنها : التكاثر ، ثم الذبول والتحلل الظاهر . ففيها نوع من حياة وحركة ، وإن لم تكن هذه الحياة أو الحركة إرادية .

القسم الثالث : النفوس الحيوانية : إنها أفضل من السابقة ، حيث أن لها الحركة الإرادية والحساسية وغير هذا من عوارض .

أما النفس الإنسانية ، فهى أعلى جميعا من هذه النفوس « إنها زبدة الكائنات وخاتمة طرفى سلسلة العلل والمعلولات » . لا جرم كانت قادرة على أن تتبع شهوات الجسم ، وعوارض الكثيف هنا تفقدها خصائصها ، فتنقلب حيوانية بحتة ، أو تعمل جاهدة فى خلاص النفس من ظلمة الطبيعة ، وقفص الجسم ، فاذا تم لها هذا بمجاهدة ومعاونة ، وتعلم ومعرفة ، فإنها تلحق بعالمها الأصلى ، « وهى النفس الملكية المقرة بالمبدأ أو المعاد » فتتخلص تماما من « محض الكثافة » وتنتظم فى سلك محض اللطافة . وهذا هو الإنسان المطلق ، الإنسان من حيث هو إنسان . ومن تتبع شهوات الجسد ، فهو الإنسان المطلق الحيوانى ، ومن يخلص النفس من الجسم ، فهو الإنسان المطلق الملكى .

والإنسان المطلق الحيوانى : مشغول بالعشق : والعشق عنده هو محض قضاء شهوات الجسد الفاسدة الناشئة عن الفكر الجامدة .

والإنسان المطلق الملكى : مشغول أيضا بالعشق : والعشق عنده هو محض ذات واجب الوجود ، ومبدع الفيض والوجود .

فالعشق فى كلا الإثنين بسيط فى معناه ، وهو يختلف باختلاف

المزاج على أربعة أنواع: عشق سريع التعلق والزوال، ويحدث هذا فى الصفراويين وعكسه ، ويحدث للسوداويين ، وسريع التعلق ، بطىء الزوال ، ويحدث هذا للدمويين ، وعكسه ويحدث فى البلغميين[١] .

ولا شك أن داود هنا يستمد مادته من الأفلاطونية المحدثة وايروسها. ومن ثم فهو يدعو العشق « الهـا » وإن كان يستخرج هذه الفكرة الأفلاطونية أو الأفلاطونية المحدثة من الآية « أفرأيت من اتخذ الهه هواه »[٢].

وفى موضع آخر ، يعتبر الحب « صنما معبودا » وإن كان يضع فكرته على لسان فتى من بنى عذرة « فقد سئول يوما عذرى : أتعدون موتكم فى الحب مزية ، وهو من ضعف البنية ووهن العقدة ، وضيق الرئة . فقال العذرى : أما والله لو رأيتم المحاجز البلج ، ترشق بالعيون الدعج ، من تحت الحواجب الزج، والشفاه السمر ، تبسم عن الثنايا الغر ، كأنها شذر الدر ، لجعلتموها اللات والعزى ، وتركتم الإسلام وراء ظهوركم »[٣].

وحين يبدأ داود الانطاكى ، وهو متطبب متفلسف ، كما رأينا ، فى تحديد العشق نراه يعرض للتعاريف التى أوردها سابقوه ، ولكنه يتفحصها تفحصا فلسفيا، ويردها إلى أصحابها ، أى يحقق نسبتها إلى أصحابها ، ثم يحاول أن يبين هل خرجت على قانون الحد أم لم تخرج .

ويقابله التعريف الأول للعشق ، وقد أورده سابقوه وهو « العشق مجهول لا يعرف ، ومعروف لا يجهل ، هزله جد ، وجده هزل » ويعلق داود المتطبب عليه بأن هذا تعريف بالعوارض غير اللازمة ، وهو ليس إذن بتعريف على

(١) داود الانطاكى : تزيين .. ص ٥

(٢) نفس المصدر ... ص ٧

(٣) نفس المصدر ... ص ٩

الحقيقة ، بل هو فقط إشارات إلى إختلاف الحالات الكائنة عنه، ذلك أن الجهل يصيب العشاق ويعتريهم إذا ما تزايد الحب ، فيوجب الحيرة فى نفوسهم وقلوبهم « وعكسه عند انفصاله عن المخيلة » أما أنه هزل ، فهذه أول حالاته ، ثم يكون « جدا » عند تمكنه فى القلوب ، وكذلك تعريف ابن أكثم « العشق سوانح للمرء تؤثرها النفس ويهيم بها القلب » فإنه يرى أيضا أنه تعريف بالعوارض والغايات وأنه وصف لتغاير الأحوال العارضة على نفس المحب أو العاشق .

ثم يعرض داود لتعريفين لثمامة بن أشرس المعتزلى: الأول هو: العشق جليس ممتع وأليف مؤنس ... . وقد سبق أن أوردنا هذا التعريف من قبل . أما التعريف الثانى لثمامة فهو : إذا امتزجت جوهر النفس بوصل المشاكلة ، نتجت لمع نور ساطع ، تستضىء به بواصر القلب ، ويتصل من ذلك اللوامح نور خاص بالنفس، متصل بجواهرها ، يسمى عشقا .

ويرى داود أن هذا هو التعريف الصحيح للحب ، أو للعشق أو أن هذا تعريف له « بحقائقه ومواده الذاتية » « وهذا بالحكمة أليق » ثم يضفى عليه داود مسحة أفلاطونية محدثة ، فيوضحه بما يأتى : أن نور البصر يوصل مايدركه إلى الحس المشترك والحس المشترك يوصله إلى الواهمة (القوة المتوهمة فى النفس) حتى يرتسم فى القـــوة العاقلة (أى النفس الناطقة) . أما « بوصل المشاكلة » فهو يشرحها بأن النظر الواقع عن تأمل عارف بتأمل المحاسن ودقائق لطيف الشمائل، يوجب ارتسام أنوار فى النفس تشبه الجواهر المجردة « تزدوج بالنفس لاتحاد بينهما فى اللطف والصفاء » .

وبهذا نرى داود الانطاكى يوضح لنا أفلاطونية محدثة فى تعريف هذا الشيخ المعتزلى . ثم يعقبه بتعريف للشيخ المعتزلى القديم أيضا أبى الهذيل العلاف « إن العشق جرعة من حياض الموت ، وبقعة من رياض الشكل ، لكنه

لا يكون إلا عن أريحية فى الطبع ، ولطافة فى الشمائل، وجود لا يتفق مع منع، وميل لا ينتفع فيه عذل » .

ثم يورد تعريفا لأرسطو سبق أن أوردناه « وهو أنه جهل عارض صادف قلبا فارغا ... » ثم بعض تعاريف أخرى للأصمعى وغيره. ويضرب مثلا للشهوة والعشق عن بعض الحكماء « هما كالنحل يستميل القلوب بحلاوة عسله ، وربما قتل بسمه » وذلك لأن الإنسان إما ذو عقل ملكى ، يتعقل الأشياء فينزجر ، أو نفس شهوانية ، ترى اللذات فتنهمك ، ومن ثم إذا وقع عن صدق ، جعل المتحابين كنفس واحدة . وينتهى داود إلى القول بأنه « ألطف موجود نشأ فى الوجود » وهذا تعبير فلسفى من أدق التعابير عن العشق « وهو نسب تأليفية ، أو انسجام مؤلف مركب يحتاج لإثنين . وحيث هو كذلك ، فمتعلقه لابد وأن يشاكله ، لاحتياج كل اثنين آلفا إلى نسبة تأليفيـــة » ولما كان العشق ألطف موجود ، فلابد أن يسكن ويتشبث بألطف مافى البدن أيضا ، وهو الروح .

ويرى داود أن فى هذا دايلا على أنه يقابلها كلها . ويستشهد بقول المعلم — أى أرسطو — « العشق نصف الأمراض ، وشطر الأعراض وقسيم الأسقام وجل الآلام » ويشرح داود قول أرسطو بأن الروح هو الجزء اللطيف فى الإنسان ، والبدن ، هو الجزء الكثيف فيه ، والأمراض تبـدأ بالبـــدن ، فتسرى فيه ، والعشق يبدأ بالروح ، فيتملكه . ودخـول العشق فى الروح أسهل من دخـول الأمراض فى البدن ، « لأن سريان اللطيف فى اللطيف أسرع ملاكا وأعظم استملاكا » ويليه سريان اللطيف فى الكثيف كسريان الحمى فى الجسم، ثم الكثيف فى الكثيف لتمكن مرض كالفالج مثلا فى الجسم أيضا. هذا شرح وتوضيح لكلام أرسطو عنده ولكنه يرى هو « أن العشق غالب الأمراض » وليست هذه الأمراض بالنسبة اليه إلا كالشعر إلى الكل ، والقطرة إلى البحر » ويبرهن داود

على هذا بأن الأمراض غالبا إنما تخص البــدن ، وإنما اشتغال الروح حينئذ بالتـدبير ، وإلا فهى فى نفسها صحيحة ، وأما العشق فإن عاقبتـه إذا تملك الروح إفساد الجسم ، وتعطيل الفكر ، بل إنه يلحق العقلاء بالمجانين . هذه مرتبتـه الأولى . أما مرتبته الثانية ، فهى العشق الحسى : ويحلله داود بأنه يتولد عن تكرار نظر أو سماع خطاب ، يتعقل له فى الذهن معنى « يكون لحديد القلوب مغناطيسا جاذبا،ولأنظارها السفسطية برهانا غالبا،ويذكر داود أن فيثاغورس عرف هذا الحب الحسى « بأنه لايسمى حسيا إلا إذا تولد عن مباشرة الحس » .

ويعترض داود على هذا ، ويقول «وهذا عندى ليس بشرط، وإن إشترط، ففى حق البلداء من الناس ، ومن فى حواسهم الباطنة ضعف،وإلا فاحد الحاستين الأصليتين كاف فى إيصاله إلى الحس المشترك : المرتبة الثالثة : الخيالية : يستولى العشق هنا على المخيلة ، ويستوعب تخيل العاشق ، فلا يبق له سوى تخيل صورة المعشوق ، وإذا ماشارك الناس فى الأمور الظاهرة ، كانت تلك المشاركة ناقصة وغير تامة . ولهذه المرتبة علامات هى غلبة السهو،ونقص الأفعال، والإحتياج إلى محرك باعث ، يحركه على القيام بالأفعال . المرتبة الرابعـة : مرتبة الحفظ . تستولى هذه القوة على نفس العاشق وعقله وقلبـه وجسده ، فتصرف قـواه عن تحصيل كل كمال ، والنظر إلى كل جمال . « وفى هذه المرتبـــة من العشق ، يرى العاشق أن الميل إلى سوى المحبوب اشراكا ، والتفكر فى غيره ضياعا ، واشغال الزمان بما سواه فسادا وخروجا » ويستشهد بقول عمر بن الفارض .

ولو خطرت لى فى سواك إرادة   على خاطرى سهوا قضيت بردتى

المرتبة الخامسة : مرتبة الإستغراق : وهى استيلاء الاشتغـال بالمحبوب على النفس الناطقة بأسرها ، وارتسام صورة المحبوب فى مرآة العاقلة وحدها ، مع محوها ماسواها.

السادسة : مرتبة الإنقلاب : وهى مرتبة ينقلب فيها إدراك العاشق فى سائر أعضائه ، فإذا لمس شيئا أو ذاقه أو سمعه ، أو رآه أو شمه ، اعتقده المحبوب . وهذه المرتبة — مرتبة قدسية ، إذا تخلصت النفس فيها بالكمالات عن البهيمية ، أما إذا لم تفعل ، فهى تلحق صاحبها بالحيوانات .

والمرتبة السابعة : مرتبة العدم الكلى ، والمفارقة الأبدية وقد تفارق النفس البدن بتذكر للمعشوق أو سماع ذكر ، أو تنفس صعداء ، أو أمر من المعشوق . ومنتهاها أن يكون الموت أعظم أمنية للنفس ، ويورد قول ابن الفارض .

فموتى بها وجـــدا حيـاة هنيئة وإن لم أمت فى الحب عشت بغصتى

وقدصرتأرجومايخاففاسعدى به روح ميت للحيـــاة استعـدت

ويعلق داود أن هناك غير ذلك فى اشعار عمر بن الفارض ومواجيده « مما لو منح الله تعالى شخصا مددا ، يستغرق المدد ، وحياة تستفرغ الأبد ، وفراغا يذر الشواغل سدى ، ونفحات قدسية تصقل مرآة عقله لقبول الفيض أبداً » وبهـذا نرىأن داودكانغارقا فىالايروس الأفلاطونىالمحدث ، وهو يرى أن العشق هو فيض من أعلى ، ولذلك يورد بعد تعاريف أفلاطون وأرسطو ، كما أوردهـــا سابقوه ، ويرى أنها ليست جيدة « إذ البعض دال على الأسماء ، والبعض على السبب ، والبعض على الماهية ، فلم يحققه غيرنا أحد » فالعشق إذن عنـده فيض أعلى . كما قلت . ويمتاز كتاب داود بأنه أورد فصلا طويلا فى آراء الصوفية فى الحب، وقام بتحليل تلك الآراء تحليلا فلسفيا ، وإخراج الكثير من تعاريفهم وآرائهم فى نسق منطقى .

ويمثل داود الحب الأفلاطونى المحدث أدق تمثيـل ، بل اختلط بنظرياته فى الفيض أيضا ، كثير من الآراء الفيثاغورية المحدثة والقبالة اليهودية ، وبخاصة فى

الفصل الخاص بحب الحيوانات، إذ يلجأ فيه إلى الفكرة الحروفية يفسر بها حقيقة العشق والحب .

ولاشك أن كتاب داود فى حاجة إلى بحث مفصل لشرح عناصره وأفكاره، وتقييم نظرياته وآرائه فى ضوء النظرية العامة للحب فى العالم الإسلامى .

الهجوم على نظريات الحب والعشق

كان لانتشار نظريات الحب والعشق فى دوائر الفقهاء أو كتابتهم فيهما رد فعل لدى بعض مفكريهم . ويبدو أن هذا الإتجاه قد أفزع بالذات المفكر المشهور ابن الجوزى (المتوفى عام ٥٩٧ ه) . ولقد كان ابن الجوزى مفكرا من كبار مفكرى الحنابلة ، مع اتجاه أشعرى واضح فى نظرياته الكلامية .

وقد كتب ابن الجوزى فى الزهد ، كما كتب فى التصوف، ولكن على طريقة سنية واضحة . كما أرخ لكثيرين من المحبين والمحبات فى الإسلام . وكتب تصانيف منفردة عن عدد منهم من أمثال الحسن البصرى ورابعة العدوية وأبى يزيد البسطامى . ولا ينكر ابن الجوزى أبداً ـ نماذج الحب الإلهى ، وإنما كره فقط أن يخوض الظاهريون والحنابلة فى العشق الإنسانى . فكتب كتابه « ذم الهوى »

ولقد بدأ ابن الجوزى كتابه بذكر العقل وفضله وماهيته ، وكأنه أراد أن يضع العقل فى مقابل النفس أو الروح . وأخذ يعدد التعريفات المختلفة فى ماهية العقل فهو « ضرب من المعارف الضرورية » وهو « غريزة يتأتى معها درك العلوم» وهو « قوة نفصل بها بين حقائق المعلومات » وهو « جوهر بسيط » وهو جسم شفاف ، وهو كما يقول المحاسبى « نور » وهو كما يقول ابن حنبل « غريزة » ويضع هو تعريفاً آخر « العقل غريزة ؛ كأنها نور يقذف فى القلب ، فيستعد لإدراك الأشياء ، فيعلم جواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات ، ويتلمح عواقب

الأمور (١) ... يتلمح عواقب الأمـور ، عواقب الهوى ، وعواقب الحب ... بينما الهوى « ميل الطبع إلى ملائمه ، وهذا الميل قد خلق للانسان فى ضرورة بقائه ... إذن الهوى فى ذاته ليس مـذموما . ولا يذم على الإطلاق ، وإنما يذم الافراط فيه .

بل ينقلب ابن الجوزى أفلاطونيا حين يقول : إن مطلق الهوى يدعو إلى اللذة الحاضرة من غير التفكير فى العواقب ، ويحث على الحصول على الشهوات العاجلة ، وإن كانت سببا للألم والأذى فى العاجل ، ومنع لذات فى الآجل .

أما العاجل ، فإنه ينهى نفسه عن لذات تعقب الآلام ، وشهوات تؤدى إلى الندم ، وينتهى إلى القول « وكفى بهذا القدر مدحا للعقل وذما للهوى » فابن الجوزى إذن لا ينكر الحب إطلاقا ، وإنما يرى أنه لابد من «قياس اللذات والآلام ثم إنه أيضا لا يهاجم الحب ، وإنما يهاجم نوعا منه هو الهوى الشارد الجموح .

أما عن العشق ، فيكاد يفرد الجزء الثانى من الكتاب له ، ويبدؤه بذكر ماهية العشق وحقيقته . فيورد أولا « كلام الأوائل » فيه و « الأوائل » كما نعلم هو المصطلح الفنى لفلاسفة اليونان : فيورد تعاريف فيثاغورس « وسقراط الحكيم » وأفلاطون وديوجانس وأرسطو . ثم يعقبه بتعريف ابن سينا . ثم ينتقل إلى تعاريف الإسلاميين — ابن سينا ثم المعتزلة . ثم يتكلم عن المحبة « كجنس » والعشق « كنوع » ، ثم ينتقل إلى سبب الحب والعشق ويقسم النفوس إلى ثلاث — نفس ناطقة ، ونفس حيوانية عصبية ونفس شهوانية .

---

(١) ابن الجوزى : ذم الهوى (تحقيق الأستاذ مصطفى عبد الواحد ١٣٨١ — ١٩٦٢ — القاهرة) ص ٥ ، ٦ ،

ويكاد يكاد عرضه لها أفلاطونيا ، وهو نفسه يستند فى كل هـذا على حكماء الأوائل (١)

ثم يقسم ابن الجوزى العشق إلى نوعين : نوع محمود ، ونوع مذموم . ثم يفيض فى وصف هذا النوع المذموم . ويأتى بالأمثلة الكثيرة عنه . ولا شك أنه كان لكتاب ابن الجوزى الأثر الكبير فيمن أتوا بعده ، بل كان المصدر الأول والهام لابن قيم الجوزية فى نظرياته عن الحب .

ولاشك أيضا أن كتاب ذم الهوى فى حاجة إلى تحليل أوسع، ووضع علمى، فى نسق نظريات الحب فى العالم الإسلامى .

كما أن من المؤكد أن تأثيرا أفلاطونيا واضحا يسيطر على كتابات ابن الجوزى، وهو يعرض للحب وللعشق . وأن هذا التأثير الذى أتى إليه من مآخذ يونانية أو إسلامية فلسفية ، قد تخلل كتابات من بعده من مفكرين خاضوا فى المحبة .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠٦ — ٣٠٩ .

القسم الثانى : الحب الإلهى

رأينا كيف أثر الايروس الأفلاطونى فى نظريات الحب الحسية أكبر تأثير، وكيف نفذ الى أعماقها، أو بمعنى أدق كيف استخدمه من كتبوا عن الحب الإنسانى، ووضعوا نظريات فيه . فوصفوا أحاسيس العشاق فى ضوء أفلاطون . وليس معنى هذا أن المحبين أنفسهم عانوا التجربة الأفلاطونية . فهل عانى شعراء « بنى عذرة » تلك القبيلة اليمنية التى عاشت فى ظروف أسطورية فى جنوب الجزيرة العربية أحاسيس أفلاطون ونظرياته . إن قيسا الحقيقى أو الأسطورى، إنما كان ينبع عن ظروف البادية الجبلة الصافية ، ولم يكن «حبه المثالى» حبا أفلاطونيا ، انما كان حب بنى عذرة ، وأتى الكتاب فصوروا أحاسيس المحبين فى صورة إيروس أفلاطون .

وهنا نتساءل : هل كان الأمر هكذا فى « الحب الإلهى » لم تكن « رابعة العدوية » ولا أصحاب تجربة « الحب الإلهى » أو « الخلة الإلهية » فى البصرة أفلاطونيين . إنما صوروا لنا خطرات قلوبهم ، بعد مراحل متعددة عانت فيها « مدرسة البصرة » الخوف ، ثم الرجاء .

وانتقلت أحاسيس الحب وتجاربه من البصرة إلى غيرها ، فرأينـــاه لدى سهل بن عبد الله التسترى وابى يزيد البسطامى والحلاج . ولسنا نعرض لآرائهم، بقدر ما نعرض لاثر المأدبة فى مفكرى الإسلام وصوفيتهم .

وهنا يظهر لنا الحب الإنسانى المتأثر فعلا بأفلاطون فى مقابل « الحب الإلهى» ذى النزعات المختلفة إسلامية وأفلاطونية ومسيحية. ويمثل لنا رجلان ـ هذين النوعين من الحب ويتناظر الاثنان ، فهل كان كل منهما متعلقا بأفلاطون ...

وكان كلاهما فارسيا : ابن داود الاصفهانى ، الفقيه الظاهرى وشهيد الحب

العذرى والحسين بن منصور الحلاج الصوفى الباطنى وشهيد الحب الالهى . ولقد عانى ابن داود الحب الإنسانى ، ذوقا وتجربة . ولكنه كتم ، ثم حين كتب ، كان أفلاطون فى متناول يده ـ كما رأينا . وأعلن الحلاج مواجيده وحالاته فى أسواق بغداد ، محاولا أن ينتقل ـ برفع روحى ـ إلى الاتحاد بالمحبوب . وأعلن حبه .. فباح . وهل قرأ الحلاج أفلاطون أيضا ، أم كان مزيجا من كل شىء ، محمد والمسيح وأفلاطون وأفلوطين ومانى وديصان .

وتقابل الأفلاطونيان وتناظرا . وحكم ابن داود على الحلاج بالموت . إنه مثله يعانى سر « ايروس » رأى داود « سر الجمال الالهى » فى الحسن الإنسانى ، ورآه الحلاج ، على طريقة سالمية ، فى سر التجلى الالهى ، فيه نفسه ، الإنسان المطلق الكلى ، ولكن ابن داود كتم ، وأعلن الحلاج ، فكان لابد وأن يموت ، لأنه باح بجوهر العشق : السر المكتوم .

كان هناك حقا فى الحلاج أفلاطونية واضحة ، كما كانت فى ابن داود . وسيأتى بعد من يرى أن الحب العذرى إنما هو مثال للحب الصوفى ، كلاهما يتجه إلى العشق فى ذاته .

ونشأت مدرسة الحب الأفلاطونى الحلاجى لدى مدرسة صوفية أفلاطونية كبيرة : أحمد الغزالى (توفى عام ٥٢٠ هـ) ثم روزبهان الشيرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) فى كتابه ياسمين العشاق . كما ظهر لدى السهروردى المقتول ومحى الدين بن عربى [١] . وقد اختلطت ايروس الأفلاطونية البحتة مع ايروس الأفلاطونية المحدثة فى كتب هؤلاء ، مع تغلب النظرة الأفلاطونية عامة . كما نجد الآراء الأفلاطونية فى مدرسة أخرى صوفية أندلسية : فى مدرسة ابن مسرة ، وقد انتقل ايروس هذه المدرسة إلى المدرسة اليهودية ، عند ابن جبرول

---

(١) يقوم تلميذى الباحث العراقى الشاب ادموند جبيل بعرض لهذه المدرسة الأفلاطونية فى الحب وفى الجمال فى بحث سيظهر قريبا عن « مدارس أفلاطونية فى العالم الإسلامى » .

وغيره من فلاسفة اليهود . وليس « انبادوقليس المزعوم » فى هـذه المدرسة سوى أفلاطون نفسه .

أما عن الكتب التى خاضت فى موضوع الحب الالهى ، فأولها فيما يذهب ريتر «كتاب عطف الألف المألوف على اللام المعطوف » لأبى الحسن على بن محمد الديلمى ، ولم يزل كتابه مخطوطا بعد ، ثم «رسالة جمحة النها عن لحة المها » لفخر الدين أبى عبد الله محمد بن إبراهيم بن طاهر الخبرى الفيروزابادى (توفى عام ٦٤٢ هـ) ولم تطبع بعد أيضا ، كما أن للمؤلف نفسه رسالة « نسل الأسرار وسر الإسكار » وهى مازالت مخطوطة أيضا . ثم كتب ابن الدباغ كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب (١) .

ثم كتب لسان الدين بن الخطيب (المتوفى عام ٧٧٦ هـ) (كتاب روضة التعريف بالحب الشريف) (٢) . أما الكتاب الثانى ، فهو أفلوطينى محدث ، أما الكتاب الاول فهو عرض موضوعى للمحبة الالهية، مع تأثر واضح بالافلاطونية البحتة بالإضافة إلى عناصر من الأفلاطونية المحدثة . وليس معنى هذا أننى أوكد أن هناك وثيقة تثبت إثباتا كاملا إطلاع هذا المفكر على « المأدبة » وفيدروس ، وانما من المرجح أنه قرأ التراث الفلسفى الإسلامى، وأنه وجد فيه مادة أفلاطونية نفذت فى كتاباته ، كما يتبين من النماذج التى سأقدمها الآن من هذ الكتاب .

يذهب ابن الدباغ إلى « أن مطلب ذوى العقول الكاملة » والنفوس الفاضلة، نيل السعادة القصوى ، التى معناها الحياة الدائمة فى الملأ الأعلى » ومشاهدة أنوار حضرة قدس المولى ، والتلذذ بمطالعة الجمال الأسنى ، ومعاينة مطالع النور القدسى الأبهى ، وهذه السعادة لاتحصل إلا لنفس زكية ، قد سبقت لها

(١) نشرة الأستاذ ريتر (عام ١٣٧٩ هـ — ١٩٥٩ م)
(٢) نشرة الأستاذ عبد القادر أحمد عطا (عام ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٨ م)

فى الأول العناية الربانية ؛ بتيسيرها لسلوك الطرق العلمية والعملية ، المفضيات بها إلى المحبة الحقيقية ، والشوق إلى الأنوار الالهية ، وبحصول هذه السعادة تحصل للنفس العارفة من اللذة والابتهاج مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » (١) وهنا مشابهة بالمحبة الأفلاطونية وارتباطها بالنفس العارفة التى لاتصل إلى مشاهدة الجمال فى ذاته ، فى عالمه البعيد الإخلالالمعرفة ، وهذه معانى تتردد فى فيدروس وفى المأدبة ، وبخاصة فى المحاورة الأولى . ثم يمضى ابن الدباغ فى أفلاطونيته فيقول « إن هذه السعادة هى المطلوب من هذا الوجود، وغاية لذة العقول ، والمعنى الأشرف المقصود ، ولايدرك بمجرد الحواس الظاهرة ، ولابقوى الجسم الباطنة المركبة فيه ، فإنها لاتدرك إلا المحسوسات ، ولا تلتذ إلا بها ، ولذات المحسوسات بائنة منقطعة عن قريب ، وهى مع ذلك حجاب فى الذهاب عن الله تعالى وعن العالم العلوى ، وإنما تدرك هذه السعادة، وتلتذ بها النفوس الفاضلة ، ذوات الإدراكات الكاملة ، بما قررناه »ثم يمضى ابن الدباغ متكلما بلغة أفلاطون ، وكأنه ينقل عنه ، إن النفوس الفاضلة هذه « من جنس العالم الأعلى وأنموذج منه » ثم يقرر أنها قد جعلت فيها أو خلقت أهلية الاتصال به ، ولكن لايمكنها ذلك ، طالما كانت عاشقة للذات الدنيا ، لذات العالم السفلى ، مقبلة بكليتها عليها . إن هذا يوجب اعراضها عن العالم العلوى ويبعدها عنه ، إن عشق الأجسام وشهواتها البهيمية يصرف النفس عن اللذات الملكية الباقية السرمدية .

إن النفس قد سبق لها اللذة بالمحسوسات ، قبل اللذة بالروحانيات ، وذلك لتقدم الحواس وقوى الطبائع البدنية من أول النشأة ، قبل أن يندرج نور العقل ويشرق على النفس الإنسانية . إن الجسم هو أول منزل دبرته النفس ،

---

(١) ابن الدباغ : مشارق الأنوار ص ٤

فأوجب ذلك لها أن تحبه وأن تحب شهواته. وكلما طالت ألفتها، ومجاورتها للجسم، قوى حبها للذاته وأصبحت تحت سيطرة ـ القوة الواهمة ـ الوهم، المضادة للقوة العاقلة العقل . وينازع الوهم والخيال العقل أشد منازعة ،حتى صارت كثير من النفوس، لا تشعر أن وراء اللذة الحسية الجسمية لذة أخرى . إنها تحت غلبة الوهم والخيال تماما ، لذلك لا تدرك أن وراء اللذات الجسدية لذة أخرى ، ولا تشتاق إلى عالمها العلوى . إنها لا تعرفه ولم تألفه وبخاصة أن النفس حادثة . حادثة بحدوث الأجسام ، ولم يكن لها وجود قبل الجسم . فلا يمكن إذن أن تتخلص من عشق الجسم إلا بعشق أقوى وأعنف ولذة أتم وأبق ، هذا العشق العنيف هو فقط الذى يمنعها عن عشق البدن ، والميل إليه .

وقد أهبط الله النفس إلى العالم الأسفل ـ ابتلاء ـ وذلك إما لتحصيل الكمال ، وذلك بالمعرفة ، وهى التى توصل إلى محبة الله ، فتعيش النفس بالقرب منه وفى مملكته وإما لتكسب الأخلاق الرديئة ، وتوغل فى الشهوات الطبيعية ،فتحرم من جوار الله .

وهنا يتبين لنا تأثر ابن الدباغ بابن سينا، ولابن سينا جانب أفلاطونى ، كما نعلم ، يتضح فى قصيدته العينية وفى رسائله الصغيرة .

ويمضى ابن الدباغ فيقرر أن كمال النفس هو عين سعادتها ، كما أن عدم كمالها البتة هو عين شقاوتها ، وكمالها ونقصانها فى هذه الدنيا مادامت مصاحبة للجسم، أى لا بد من معاناة مصاحبتها ومجاورتها مع الجسم ، إن هذه هى تجربة الحب الإلهى ، الرياضة ، بالرياضة تدرك المعارف الربانية من العالم العلوى بغير واسطة ، فلا فيض هنا ، كما أن المعارف الربانية لا تأتى عن طريق الحواس ، إنما هو إنطباع وانقداح داخلى ، ومعرفة باطنية ، يحدوها الشوق إلى جمال حضرته ، « فيصير لها ذلك خلقا وعادة » . أما النفس التى حرمت من « المعرفة »

والمعرفة أساس الحب ، فلا تشتاق إلى الله ، وتصير لها ملذات الجسم «خلقا ثابتا.

ويصر ابن الدباغ على أنه لا بد من مجاورة النفس للجسم ، حتى تتوصل إلى المعرفة ، والمعرفة طريق الحب، إن تجربة الحب الإلهى إنما تكون بمعاناة الجسد وشهواته ورذائله ، والنفس « خلقت مستعدة للأمرين ، والبارى تعالى يسر كلا لما يريده منه من خير أو شر ، ولا تتوهم أن النفس تستفيد بعد فراق الجسم كمالا ولا تقدر على تحصيله ، وليس من إدراكها للحقائق فى الدنيا ، وإدراكها لذلك فى الآخرة فرق ، بل هذا هو عين هذا ، الا زيادة كشف ووضوح ، كما بين تصور ذات الشيء فى الخيال وبين رؤيته بالبصر » ... فلا تعوق النفس عن كمال الإدراك عن المعرفة الكاملة ، واللذة بها فى الدنيا ، إلا حجب الأجسام وتدبير ضروراتها . . فاذا انصرفت مطالب الجسد وتدبير ضروراتها عن النفس ، ولا يحدث هذا إلا فى حالة الموت ، كانت لذة المعرفة فى أكمل صورتها وأتمها . بل يذهب إبن الدباغ إلى القول بأن هذه المعرفة الكاملة قد تحدث فى هذه الدنيا لبعض العارفين ، إذا تجردوا تماما من حب المحسوسات وعلائق البدن .

وجوهر النفوس القدسية الإلهية كلها واحد ، انما أوجب لها الكثرة والتعدد، إختلاف استعداد القوى الحيوانية الكامنة فى الجسم ، وتتفاوت لتفاوت مزاج الجسم فى الاعتدال ، فان الأمزجة تختلف ، إذ يوجد مزاج أتم اعتدالا من الآخر . إن جوهر النفس ، يشبه جوهر النور ، فجوهر النور واحد ، ولكن يختلف فى الشمس عنه فى القمر وبقية الكواكب الأخرى ، كما أن جوهر المياه واحد ، ولكن يلحق المياه من الأعراض ، ما يجعلها تتفاوت وتختلف ، فجوهر النفوس واحد ، ولكن اختلفت لطروء ، الأعراض الخارجية عليها .

وهنا تحدث « المناسبة » وبقدر هذه المناسبة ، يكون عشق أحد النفسين للآخر. « إذ تتصور نفس العاشق أنها هى ذات المحبوب ، وأن إدراكها لمحبوبها هو نفس

إدراكها لذاتها ، وهذا هو معنى الاتحـاد » . والمناسبة بين المحبين بالفطرة الأولى ـ وهنا أفلاطونية واضحة ـ وقد تخفى هذه المناسبة ، لوجود العوارض غـير الذاتية ، فاذا ارتفعت ، ظهرت المحبة ، والمناسبة تتم بالرياضة ، والتنقل فى أطوار المحبة ، حتى تعود الى أخص رتب القرب . ويقرر ابن الدباغ أن أطوار المحبـة هذه هى مقامات المحبة . وهنا يصرخ الصوفى :

ما أرى نفسى إلا أنـتم واعتقادى أنكم أنـتم أنا
عنصر الأنفس منا واحـد وكذا الأجسام جسم عمنا[1]

ولا تحصل المناسبة أو بمعنى أدق الحب إلا بالمعرفة [2] « فالمحبة إذن ثمـرة المعرفة ، والمعرفة علة المحبة وسببها » ثم يتكلم ابن الدباغ عن المحبـة ومعانيهـا ، وإختلاف عبارات الناس فيهـا . ويورد أقاويل الصوفية فيها ، ثم ينتهى إلى القول بأن بعض العلماء يقولون « إن المحبـة صفة عامة سائرة فى سائر الذوات على اختلاف أجناسها ، حيهـا وجمادها . إذ النـور الذى به ظهرت عام فى الموجودات كلها من لدى أعلى عليين وينحدر إلى أسفل سافلين ، وأن بالمحبـة تمت الـكائنات ، وعنها وجدت على اختلاف الحركات » [3] .

ثم يتكلم ابن الدباغ عن أقسام المحبة : وهى عنده قسمان
: أحدهما بحسب جنسها ، والثانى بحسب ما فى نفسها .
: أى محبه جنسية ومحبه نفسية . وتنقسم المحبة الجنسية إلى قسمين :
١) المحبـة العرضية ٢) والمحبـة الذاتية .

أما المحبة العرضية فهى التى يحب المحبوب فيها لغيره. وهذه المحبة مجازية ، إن الانسان فيها يحب لمنفعة ، فهو فى الحقيقة محب لنفسه أو بمعنى أدق إنه محب لنفسه

---

(١) المصدر السابق ص ٦ — ٩ (٢) المصدر السابق ص ٢٦
(٣) المصدر السابق ص ١٩

حقيقة ولغيره مجازا ، وحاصلها يرجع إلى محبة الأجسام وبقائها [١] . أما المحبة الذاتية ، فهى التى تراد لذاتها ، وهى المحبة على وجه الحقيقة . وهى تنقسم إلى قسمين : أحدهما : ما يعقل سببه ، والآخر مالا يعقل له سبب : أما التى لا يعقل لها سبب ، فهى محبة المناسبة الخفية عن الأذهان ، والتى يعقل سببها هى محبه الجمال والكمال الذاتيين للمحبوب .

فالمحبة الذاتية إذن ثلاثة أقسام : محبة الجمال ، ومحبة الكمال ومحبة المناسبة الروحانية . والمحبتان الأوليتان هما فى الحقيقة محبة واحدة ، إذ الكمال مظهر من مظاهر الجمال . أما محبة المناسبة ، فهى لاصلة لها بالسلوك الصوفى . إنها غير مكتسبة ،إذ لا يتوصل إليها بسبب مكتسب ، وإنما هى شىء وضع فى الجملة بحسب القسمة الأزلية ، فلا يفتقر فيها إلى طلب ولا رياضة ، وهو هنا يردد قول أفلاطون ، ومن العجب أنه يقرر « إنها إذا وجدت كانت أشرف أنواع المحبة وأرفعها » [٢] .

أما أقسام المحبة بحسب نفسها أو ذاتها ، فإنها تنقسم إلى عشرة أقسام :خمسة منها مقامات المحبين السالكين : فأولها : الألفة ، ثم الهوى ، ثم الخلة،ثم الشغف، ثم الوجد . وخمسة منها مقامات العشاق ، وأولها الغرام ، ثم الافتتان ، ثم الوله، ثم الدهش ، ثم الفناء .

واسم المحبة يحتوى كل هذه المقامات ويشتمل عليها ، ولكن ثم خلاف بين العشق والمحبة ، إن المحب لايخلو : إما أن « تستعمله المحبة » أو « يستعملها » . إن استعمل المحب المحبة وعاناها بكسبه واختياره سمى محبا اصطلاحا ، وإن استعملته المحبة ولم يكن له فيها كسب ولا اختيار ، ولا نظر لنفسه ، مايصلحه وما لا يصلحه ، سمى عاشقا . فالمحب مختار مريد ، والعاشق مسلوب مراد .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠/٣١ (٢) المصدر السابق ص ٣١ .

أما أول مقامات المحبين الذاتية فهى الألفة : ويعرف ابن الدباغ « الألفة » بأنها إيثار جانب المحبوب على كل مطلوب ومصحوب ، أما كيف يتوصل إليها الإنسان فيقول « يستدعيها الإنسان باستقراء محاسن المحبوب ، وإدامة الفكرة فى لطف شمائله ، وما هو عليه من بديع الصنعة وغريب الحكمة الإلهية » .

أما أصل التـآلف فهو « التعارف الأزلى فى عالم الغيب ، فمن تحققت نسبته هناك ، ظهرت هنا ، إذ العالم الأسفل ظل للعالم الأعلى ، وهذه الأشباح أمثلة لتلك الأرواح . فما من صورة فى عالم الشهادة ، إلا وهى مثال لذات روحانية من عالم الغيب ، فإذا تحركت تلك الحقيقة هنـاك ، لزم أن يتحرك مثالها هنا . كما أن الظل تابع للشخص فى حركته وسكونه ، فالتعارف هنا ، ثمرة ما هناك » .

بينى وبينـك ذمة مرعية بدأت هناك وكان آخرها هنا[1]

ولاشك أن ابن الدباغ متأثر هنا بأفلاطون ، ولامحيص .

أما المقام الثانى من مقامات المحبين فهو مقام الخلة . ويحددها بأنهـا « تخلل شمائل المحبوب روحانية المحب ، حتى تتكيف بها النفس والروح وسائر الجملة الإنسانيـة ، فتتحرك أعضاء المحب عن إرادة المحبـــوب المتحرك بهـا القلب ، فتستحيل المخالفة ...

وتخللت مسلك الروح منى ولذا سمى الخليـل خليـلا

فإذا ما نطقت كنت حديثى وإذا ما سكت كنت الغليلا

وإلى هنا نرى النظرية إسلامية مستمدة من خلة إبراهيم فى القرآن ، ولكن ما يلبث ابن الدباغ أن يضفى عليها صورة شبه أفلاطونية أو أفلاطونية غنوصية فيورد الحديث « المرء على دين خليله » ويشرحه بأن الرسول يعنى أن الذى

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢ .

أشرق فى هذا من النور الإلهى ، هو الذى أشرق فى الآخر ، لاتحاد محلها . فكان « دينها ، واحدا أى كان مطلوبها أو فهمها الذى يدركان به حقائق الوجود واحدا ، ولايحدث التخلل ولا تحدث الخلة إلا بالصفاء والخلوص ، بالرياضة ، وبالرياضة تزول العوارض الزائدة عن الذوات ، وهنا تكون النفس « مجردة واحدة » « فتنطبع فيها » صورة الوجود الكلى » وتنتقش فيها المعارف الكلية.

أما المقام الثالث : فهو مقام الهوى . ويحدده ابن الدباغ بأنه « ميل القلب بالكلية إلى وجهة المحبوب ، والإعراض عما سواه ، وتجريد القصد له فى كل حين ، وصرف الهمة إليه . وفى الهوى تستحكم المحبة أشد استحكام ، وتشتد صورتها ، ويعلو سلطانها وينشط ، ويستولى لاعج الشوق .

أما المقام الرابع : فهو مقام الشغف والولوع بالمحبوب ويفسره العرب بأنه بلوغ الحب إلى شغاف القلب أى أصله . ويميز ابن الدباغ بين القلب المادى الحيوانى « ليس هذا الشكل الصنوبرى الذى تحيط به الأضلاع ، كما هو للبهيمة ، وبين القلب سر الإنسان ، ومحل إطلاع الرب الذى لاتحيط به الأجسام « فهو بيت الله فى الانسان [1].

أما المقام الخامس : فهو مقام الوجد : ويحدده ابن الدباغ بأنه « وجود ذات المحبوب ، وسائر صفاته الحقيقية ، منطبعة فى ذات المحب انطباعا ثابتا ، بحيث لايمكن زواله ولايتصور إنفصاله . » وفى هذا المقام ينتهى الكسب والإختيار ، ويستوى لدى المحب الإعلان والإسرار . إنه « دخل فى أودية المحبة ، وسكر من صفو مدامها سكرا ، دوامه بدوامها ، إلى أن صار السكر يهيم به فى كل واد ، ويسلك به فى الأغوار والأنجاد ، لايقر قراره ، ولايطمئن به داره ، ثم إن المحب إذا تحقق فى مقام وجد الموجود ، وظهرت عليه آثار

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣

الشهود ، فإنه يشهد محبوبه وصفاته فى سائر الذوات والصفات ، فـــلا يرى فى الوجود سواها ، ولا يراها سواه ... أو بمعنى أدق ، رأى الكل فى ضمن حقيقته الالهية ، وبلغ إلى مقام الفردانية ، وهذا مقام كبير . إذ هو آخر مقامات المحبين وأول مقامات العشاق الذين أسكرهم شراب القرب ، هم فى الغيبة ، غابوا عن ذواتهم فى شهود الله ، مسلوبى الإختيار والإرادة ، « أخرجوا فى المحبـــة عن مستقر عاداتهم » قطعوا كل العلائق وخرقوا كل العوائد .

إنهم سعوا إلى الراح ، فشربوا كأسه ، فسكروا ، ولم يعد لهم إختيار .

وهنا يبدأ العشق : ومقاماته خمسة ـ كما قلنـا : أولها الغرام وهو الانتشاء من خمر المحبة . ثم الإفتتان أى خلع العذار ، وعدم المبالاة بالخلق : ويحدث فى هذا المقام التحدى . ثم الوله : وهو مقام الحيرة ، وينادى الصوفى فيها بحديث اشتهر عند الصوفية « اللهم زدنى فيك تحيرا » ثم الدهش وهو الذهول ، ثم الفناء عن رؤية النفس ، فلا يسمع العاشق فى هذا المقام إلا بمحبوبه ومعشوقه ، ولا يبصر إلا به ، ولا يدرك الا به وله ، « كنت سمعه وبصره » ومنه . فنى به عن نفسه وعن الأشياء ، عن السوى جميعا .

مساكين المحبين الحيارى ... تراهم مطلقين وهم أسارى
وتحسبهم صحاة من مـــدام ... وهم من خمر عشقهم سكارى
إذا ذكر الحبى خفوا إليـــه ... بأرواح مولهـــة حيارى
لقد سكن الهوى لهم قلوبا ... وقربها فأعدمها القرارا

وأصحاب مقامات المحبـــة يتفاوتون ، بحسب كمال الإدراك والذوق . ويمكن للواصف أن يصف هذه المقـامات وأن يشرح حقيقتها . أما مقامات العشق فهى ذوقية تماما ، لا يمكن وصفها ، إن السالك هو وحده الذى يتذوقها ،

ويفصلها له ذوقه تفصيلا [1] فهى « أعظم من أن تتناولها عبارة ، أو تقع نحوها إشارة » .

ثم ينتقل ابن الدباغ إلى أنواع المحبة الثلاث : محبة الكمال ، ومحبة الجمال ، ومحبة المناسبة الخفية ...

ويبدأ بعرض محبة الكمال . ذلك لأن الكمال « سر فى وجود الجمال » ويعرف الكمال بأنه « حضور جميع الصفات المحمودة للشيء » . وينقسم عنده إلى قسمين : ظاهر وباطن [2] .

أما الكمال الظاهر فهو « اجتماع محاسن صفات الأجسام اللائقة بها » وهو يختلف باختلاف الذوات . لكل ذات كمال يليق بها . فالذى يكمل به شيء من الذوات غير الذى يكمل به شيء آخر منها . فيختلف كمال الانسان الظاهرى عن كمال غيره من الحيونات ، كما يختلف كمال كل من الإنسان والحيوان عن كمال النبات . إن كمال صورة الانسان الظاهرة هو فى تناسب أعضائها واعتدال مزاجها وامتزاج البياض والحمرة فى لونها ورقة بشرتها وغير ذلك من نواحى التناسب ، وكمال « الحصان » فيما يتطلب منه من صفات الكر والفر ، وكمال النبات فى « غضارته ونضارته وبدائع أزهاره واختلاف ألوان نواره » وكمال الصوت فى رخامته وعذوبته » وهذا الكمال الظاهر لايؤثر فقط فى النواحى الحسية فى النفس ، بل يؤثر فى النفوس » إنها تنفعل به وتتأثر به « لأنه مظهر الجمال المحبوب بالطبع الروحانى والنفسانى » إذ الإنسان السليم من الآفات ، « يحب الصورة الحسنة » وينفر من الصورة المشوهة ثم ينطلق ابن الدباغ ـ هذا الفنان الرائع حقا ليقول : إن الحواس وهى طريق النفس ـ تبحث عن الجمال المتفرق فى كتاب الكون ـ وما كم النصوص الرائعة التى أوردها ـ هذا الكاتب العجيب « والحواس التى هى رسل النفس إلى الجمال المبدد على صفحات الوجود ، تستريح

(١) المصدر السابق ص ٣٠ ـ ٣٨

(١) المصدر السابق ص ٣٩

إلى رؤية الماء الصافى والأزهار المونقة والأصوات الرخمة ، والنفحات الموزونة، حتى إن إدراك لذة من هذه الأشياء تذهب الحزن ، وتفرح القلب ، وتبسط الأمل ، وتسلى الهموم ، للمناسبة التى بين النفس وبين الاعتدال . والصفاء والنور ، ومضادة طبعها للظلمة والكدرة » .

ثم يتكلم عن تأثير الألحان والأنغام الموزونة فى النفوس ، وعظم هذا التأثير ، بل إنه يؤثر حتى فى أرواح الحيوان غير الناطقة ، فان الجمل ـ على غلظ طباعه ـ يحمل الأثقال العظيمة ، فإذا سمع الحداة ' يغذ فى السير ويقطع المسافة الطويلة فى الزمن القصير . وكذلك الطيور تطرب للنغم الحسن الجميل ، وكذلك الطفل الرضيع يسكن ويهدأ حين يسمع التلحين . ويذكر ابن الدباغ «ويكفى فى ذلك ما يحكى عن الآلة المسماة بالأرغن ، وتأثيرها فى النفوس من الأخلاق المختلفة . فميل النفوس إلى هذه الأمور المناسبة لها أمر طبيعى فيها لا ينكر ، ومحبتها لها إنما هى لذاتها ، لكونها مظهرا للجمال ، وإذا قارنت هذه اللذة ، لذة النظر إلى الصورة الجميلة الإنسانية ، شهوة النكاح ، فإن هذه اللذة الآخرة تكون إما عن باعث حيوانى أو باعث غير حيوانى ، حقا إن هذه الشهوة إنما تظهر عن باعث آخر ، هو الطبع الحيوانى ، وهى مغايرة للذة الإدراك النفسانى ، والباعث على الأولى يختلف أشد الاختلاف عن الباعث على الثانية أما السبب فى اختلاف هذه البواعث فهو أن النفوس الانسانية، ثلاثة أجناس: نباتية وحيوانية وإنسانية. ولذة النفوس النباتية هى الطعام والشراب ولذة النفوس الحيوانية هى الجماع وموجبات الغضب، من التشفى والانتقام والرئاسة ولذة النفوس الانسانية ـ وهى الهية من ناحية ، فى تحصيل المعارف الربانية والانتقاش بالعلوم الدينية والقرب من الله ، الحق ، ومحبته . فالإنسان إذن يجانس النبات بالنفس النباتية ، ويجانس الحيوان بالنفس الحيوانية ، ويجانس الملائكة بالنفس الالهية . فهو « عالم صغير »

فيه النبات والانسان والحيوان ، وهذه القوى الثلاث أو النفوس متغايرة حتما فى فى الإنسان ، ولذلك كانت لذاتها متغايرة أيضا ، وهى تختلف فى أنواع الحيوان أشد الاختلاف ، كما تختلف فى أفراد الإنسان نفسه ' ولذلك نجد « الحيوان » يقدم على النكاح « لدفع الفضلة المجتمعة فيه » إنه لا يهتم « بحسن صورة المنكوح عنده » أو بمعنى أدق لاتفرق الحيوانات فى هذا النطاق بين « الصورة الحسنة والقبيحة » . أما الإنسان فيختلف تماما عن الحيوان فى هذا . إن البعض منهم يريد الإنسال والاخصاب فى الجيل ، فهو يبحث عن الصورة الحسنة ، وآخرون ـ وهم الأكثر ـ يتطلبون « محض اللذة » لاغير . أما العارف فإنه يزاول أيضا « الشهوة الجنسية » ولكنه « يتخذ هذه اللذة سلما لفهم اللذات الأخروية. للمناسبة الروحانية التى بينهما ، حتى يفهم تلك اللذة فى ذاتها ، وبهذا القصد تخرج هذه اللذة عن صورتها الظاهرة ، وتصير من الكمالات » هنا اشارة واضحة إلى أن « النكاح الجسمانى » هو صورة من النكاح الروحى هو « اتحاد جسدين» ، ليكونا جسدا واحدا ، نوعا من الاتحاد الكونى ، إرتباط روحين فى جسد واحد . لقد اتحد الجسمان خلال العملية الجنسية فى جسد واحد ، وكان هناك روحان ، وكأنهما فى جسد واحد ، ثم ترتبط الروحان بعد فى روح واحدة ، فتنعدم الإنية ، كما إنعدمت الأينية . ولقد اتخذ محي الدين بن عربى فيلسوف وحدة الوجود الكبير فى العالم الاسلامى ـ من النكاح الجسدى الإنسانى ، خطوة أو سلما ، نحو الاتحاد المطلق ، نحو الوحدة المطلقة ، أو هو صورة من النكاح الالهى ، وحدة الوجود فى أشمل صورها .

« فالشهوة الجنسية » كمال ، ولكن كمالها ليس لذاتها ، وانما للذة وراءها روحانية ، ويشبهها « بالنظر إلى الأزهار الأنيقة والرياض الأريضة والمياه الصافية والنقوش المزخرفة ، لايحب نفسها ، ولايحبها إلا لمجرد لذة النفس

بالنظر اليها لاغير ، إن العارف يبحث عن الكمال فى كل شىء ، وكون هذه الأشياء - وهى فى هذا كالشهوة الجنسية سواء بسواء - على غاية اعتدال صورتها الظاهرة ، كمال لها . والشهوة الجنسية ترغب فى الشىء الجميل الكامل ، والكمال محبوب بالجملة » .

أما الكمال الباطن ، فيعرفه بأنه اجتماع الصفات الفاضلة فى الإنسان على اعتدالها وتطبعه بها « ويقرر ابن الدباغ أن الصفات العقلية الفاضلة كثيرة،ولكن أهمها أربع : الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ، وهو هنا أفلاطونى بحت . وهو يردها كلها إلى « كمال العلم والقدرة » أى العلم بفضائل هذه الأخلاق ، وممارستها (١).

ثم ينتقل ابن الدباغ إلى معالجة محبة الجمال . وحقيقته . وهو عنده قسمان : الجمال المطلق والجمال المقيد : أما الجمال المطلق : وهو خاص « بالحق الأول » أى « بالله » وهو ينفرد به دون غيره ، فلا يشاركه فيه مخلوق : والجمال الالهى تنزه عن التمثيل والتكييف أو التشبيه أو وصف حقيقته ، ولايمكن درك كنه ذاته ، فلا يدركه سواه ، ولايعلمه غيره . أما الجمال المقيد فهو قسمان : جمال كلى وجمال جزئى : أما الجمال المقيد الكلى « فهو نور قدسى فائض من جمال الحضرة الالهية ، سرى فى سائر الموجودات علوا وسفلا باطنا وظاهرا » أشرق هذا الجمال النورانى على عالم الملكوت ، ثم على عالم الجبروت - وهو عالم النفوس الانسانية ثم على القوى الحيوانية ، ثم النباتية ، ثم على سائر أجسام العالم السفلى - على أختلاف أجناسها وأنواعها .

فلا توجد ذرة من العالم إلا وقد أشرق عليها هذا النور الإلهى وهذا الجمال القدسى بقدر تقبلها وتحملها . لكن قبول الأشياء لهذا النور الإلهى إنما هو بقدر

(١) المصدر السابق : ٣٩ ، ٤٢

العناية الأزلية ، ولولا ذاك لم يكن للأشياء ظهور « فإن هذا هو سر الوجود وبه ظهر ، ولو فرض عدمه ، لم يكن موجودا فى العالم » . ولكنه هو أظهر الأشياء ، وليس هناك ما هو أظهر منه ، ولا يدركه إلا نور العقل. وهذا الجمال، وإن لم يخل عنه موجود ، لكن الصعوبة كل الصعوبة فى إدراكه ، لا يدركه على الحقيقة إلا من كانت ذاته كلية . أما من كانت ذاته جزئية . فلا يدرك إلا نواحى فقط من الجمال الجزئى « أما الكلى هو الذى تناسب ذاته جميع الذوات ، فيكون كلها ، وتكون كله ، والكلى الذات هو العارف . إنه ناسب الأشياء كلها، لأنه يشترك معها فى النور الإلهى الموجود فى كل موجود ، فحين يرى ذاته ، لا يرى شيئا غير ذلك النور ، وحين يرى الأشياء يراها من ذلك النور أيضا ، أو لا يراها فى ذاتها سوى العدم المحض . « وإنما الوجود لها من ذلك النور ، ويراه مع هذا شيئا واحدا ، فيعلم يقينا أنه هو ذلك النور الواحد الذى غمر الأشياء كلها ، فكان كلها أو كانت كله » .

يا جملة الكل لست غيرى .·. فما اعتذارى إذا إليا

إنه يفنى عن الكل برؤية موجود الكل ، ولا يصنع هذا إلا من كان الحق هو سمعه وبصره أو هو هو ، فلا يشهد الكل إلا الكل . وهو هنا من مدرسة محيى الدين بن عربى - مدرسة وحدة الوجود المطلق - بل هو تلميذ أمين له . يتأثر بروح أفلاطونية عامة ويتأدى الى وحدة وجود لا نجدها لدى أفلاطون .

أما الجمال الجزئى - فهو عنده - نور علوى يسنح للنفس الإنسانية عند إدراك الصور الجميلة الحاصلة فى لوح الخيال المنتقش بقلم الحس البصرى . وهذا الجمال هو الطريق إلى الجمال الكلى . إن النفس تتهيج به ، تنفعل بلغة « فلسفية » فتبتهج فتستعد لقبول إشراق آخر أكثر روحانية من عالم الأنوار المقدسة . وهذا الابتهاج هو الذى نعبر عنه بالمحبة . إن المحبة هى التى تفضى بالنفس إلى العشق ،

لأنه ليس فى قوى الأجسام ما يؤثر فى النفس الإنسانية ذلك التأثير ، لا بد من قوة روحانية تناسب النفس الإنسانية ، إذ لا يفعل الكثيف فى اللطيف ، ولا ينفعل اللطيف بالكثيف [1] .

ومعالجة ابن الدباغ - لنوعى الجمال الجزئى ، فيه طرافة وأصالة ، وهو حقا يتابع محى الدين بن عربى ، مع تأثره هو وابن عربى من قبله بأفلاطون. وكما قلت إنى اترك لتلميذى ادموند جميل معالجة الموضوع على طريقة أوسع وتوضيح أثر أفلاطون فيه .

ثم ينتقل ابن الدباغ إلى قسم المحبة الذاتية الثالث: وهو محبة المناسبة الروحانية ويسميها أحيانا « المحبة المعنوية ، الخفية ، عن أذهان البرية» . ويحددها بأنها وجود صفة خاصية فى المحبوب تطابق مثلها فى المحب تحمله على المحبة ، وهذه المحبة يعلو فهمها عن الإدراك الإنسانى ، أو ليست هى فى متناول العقل البشرى ، وكنهها مجهول ، كما كانوا يجهلون فى ذلك الوقت معنى التعاشق الذى بين حجر المغناطيس والحديد . ولكن هذه المحبة موجودة ، والدليل على وجودها أننا نجد كثيرا شخصين بينهما محبة مفرطة ، ولا نجد لذلك سببا . وأسباب المحبة معروفة : إما سبب مادى : وجود إحسان من المحب إلى المحبوب ، وقد سميت فى نطاق الحب الحسى بمحبة المنفعة ، وإما باتصاف المحبوب بالكمال والجمال . والنفس تشغف بحب من اتصف بهذه الصفات . هذه هى أسباب المحبة المعلومة ، أما محبة المناسبة الخفية فلا سبب لها ، يستطيع العقل الإنسانى أن يصل إليه ، «وهى خواص فى النفس لا يصل إليها فكر ، وإن دق » ويقصد بالخواص النفسية هنا أنها مركوزة فى النفس ، وفطرية فيها . ويقرر ابن الدباغ أن الناس ذهبوا فى

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٤٢ — ٥١ .

تعليلها مذاهب شتى . فأهل التنجيم يذهبون إلى أن سبب ذلك مناسبة توجد بين الكواكب وتشكل الفلك بشكل مخصوص عند مولدى الشخصين المتحابين يوجب ذلك بينهما تعاشقا جسميا ، ويرى ابن الدباغ عدم صحة هذا ، وأنها دعوى بلا برهان . إن فهم حقائق هذه المناسبة الروحانية يكاد يكون متعذرا. إنها توجد بلا سبب ولا توجد عن طلب ، وإنما هى تعارف جعله الله بين القلوب لا يعلمه سواه .

ويقرر ـ كما قرر سابقوه ـ أن الحديث «الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها أئتلف ، وما تناكر منها اختلف » يشير إلى هذا . ولكنه يخرجه تخريجا فلسفيا لطيفا فالأجناد المجندة فى الحديث هى «الأنواع والأشكال» والتعارف هو «المناسبة» ، فما تناسب من النوع الواحد تآلف، وما لا يتفق فى النوع تنافر. لأنه لا توجد مناسبة ، إذا اختلفت الأنواع ، تحقق تآلفا . ولذا نجد الانواع تتآلف ، فكل نوع من الحيوان يحن إلى نوعه ، كما أن كل «صنف» من الناس يحن إلى صنفه . ويستخدم هنا كلمة الصنف ، وقلما استخدمت الكلمة فى المنطق التقليدى القديم . وقد تتفق مناسبة غير جوهرية ، إنها مناسبة فى أمور عرضية ، مثل تآلف الغريب الغريب ، والمريض المريض، والحزين الحزين ،والمحب المحب، أى ليست بين محب ومحبوب ، إنما بين محب ومحب . فالمناسبة إذن إما نسبة خاصية ، إما عرضية أو جوهرية ، خفية أو جلية .

ويقرر ابن الدباغ أن هذا النوع من التعاشق يحدث بين الجمادات ـ مثل الحديد ، ينجذب للمغناطيس ، وعيون الأفاعى تنسلب لحجر الزمرد ، والتبر ينجذب للقهربا ، والزئبق لبرادة الذهب . ولذلك يذهب بعض الحكماء إلى القول بأن لكل شىء فى العالم مغناطيسا يجذبه وضدا ينافره ، وقالوا أيضا « الاشكال لاحقة بأشكالها ، كما ذكروا : القلوب تأنس لمن تجانس ، وشكل الشيء منجذب

اليه . ويذكر ابن الدباغ أن بعض الفلاسفة يذهبون إلى أن كل جوهر فى العالم العلوى والسفلى إما عاشق وإما معشوق : عاشق لمن فوقه ومعشوق لمن تحته ، وكل حركات الافلاك عند هؤلاء عشقية أو بمعنى آخر إن كل متلازمين فى العالم إنما تلازما بحركة عشق أو أمر عشق ظاهرا كان ذلك أو باطنا .

وأما العـلة التى لأجلها تآلفت الأجناس بأجناسها والأنواع بأنواعها فهى « أن النفس المحركة للجنس الواحد واحدة بالجنس » « والنفس المحركة للنوع الواحد واحدة بالنوع، وقد يقع الاتفاق بين اثنين ليسا من نوع واحد،وقد يقع الاختلاف بين إثنين من نوع واحد ، ولـكن الاتفاق والإختلاف هنا عرضى .

ثم يورد إبن الدباغ ـ كما فعل سابقوه من رجال الحب الانسانى الحسى قول أرستوفان « إن النفوس خلقت شبه دوائر ، وقسمت كل دائرة منها من شخصين ، فكل واحد فى العالم يطلب الشخص الذى به تكمل دائرة نفسه » ويرى ابن الدباغ أن لهـذا القول معنى غـير ما يعطيه ظاهر اللفظ . ثم يناقش رأى أريستوفان نقاشاً فلسفيا فيقرر أنه يستحيل على النفوس الإنسانية التجزؤ والإنقسام ، لأنها ليست جرمية، أى ليس لها جسم،والإنقسام من عوارض الأجسام. فالأفضل أن نفسر هذا القول بأنه «إنما يعنى تناسب المحل فيهما وإستعداده لقبول واحد» ولـكنه حتى هذا فيه نظر عنده . إن الصحيح فى رأيه ـ هو أن الصورتين تتقاربان فى الاستعداد،حتى يظن أن إستعدادهما واحد . فإما أن تـكون هذه المناسبة بالفطرة الأولى . وإما أن يصلا اليها بعد معاناة ورياضة : أى بأطوار من الرياضة حتى لا يكون بينهما إلا عارض خفى عن الأذهان ، أى لا يدركه العقل الإنسانى وإنما يدرك « بالذوق » وإذا إجتمعت محبة الـكمال ومحبة الجمال ومحبة المناسبة ، كانت المحبة فى أشد صورها [1] .

---

(١) المصدر السابق : ص ٥٢ / ٥٦

ثم يقسم ابن الدباغ المحبين إلى ثلاثة أقسام ، وهو يتابع أفلاطون متابعة كاملة :

١) المحبون الحسيون المتخيلون .

٢) المحبون الحسيون المتعقلون

٣) المحبون العقليون .

١ ـ أما المحبون الحسيون المتخيلون : فقد وصلوا إلى محبتهم من طريق الحس والخيال ، ولم يجاوزوهما . أما موضوع محبة هؤلاء فهو عالم الأجسام وحسن صورها وبديع أشكالها لا غير . ولا تتجاوز محبتهم عالم الخيال الباطن. وقد إفتتن هؤلاء المحبون بتناسب الهيئات وجمال المرئيات ، الخ وهم لا يتكلمون إلا عن القرب والبعد الحسيين . وكذلك يستخدمون « الوصل والفصل والغيبة والحضور والحجاب والتجلى ، والفراق واللقاء ... وسائر أعراض الجسوم » إنهم لا يعرفون سوى عوارض الأجسام ، ويجهلون المعانى ، والمعانى أرواح الأجسام . ولذلك يفنى هؤلاء الحسيون حياتهم فى ندب الربوع والبكاء على الأطلال ، والحنين إلى عرصات الديار وعتباتها ، ويتلهفون على الكثبان والأحجار . لقد غلبهم الوهم والخيال ، « إن الوهم يخيل لهم أن عين الجمال المطلوب هو حسن الهيئة الحالة فى الأجسام ، وليس وراءها شيء ، فسيطر عليهم الوهم وتملكهم ، فعشقوا هذه الهيئات الظاهرية ، وغشت عيونهم وقلوبهم عما وراء هذه الهيئات الجسمية من الجمال الحقيقى المتجلى عليها « الذى هو رسول عالم القدس إلى النفوس الزكية » .

أما القسم الثانى : فهو المحبون الحسيون المتعقلون وهم الأكثر من خواص السالكين . وصلوا أولا إلى المحبة عن طريق الحس . ثم لم يقفوا مع الخيال ،

بل جاوزوه إلى إدراك العقل ، فبلغوه . إن محبوب هـــذا القسم هو الجمال « المعلق بمحله ، ثم يتمعنون فى المعرفة ويوغلون فيهـا » فيجردونه من محله ، وتبدأ هذه المحبة بالبصر الحسى : إنه يحمل الصورة الحسية إلى الخيال على ماهى عليه ، فيجردها الفكر من العوارض الغريبة أو ينقـل أرواح معانيها إلى النفس ، فتلتذ النفس بها . ولـكن لا تكتفى النفس بما حصل فيهـا من هـــذه الصورة الروحانية ، بل تطلب « كمال المعنى الذى أدركته من محبوبها من الخارج بطريق البصر الحسى . وتلح فى هذا الطلب ، حتى يحصل لها الاتحاد بالصورة . وهـذه المحبة وسط بين طرفين : فهى شريفة من ناحية ، وناقصة من ناحية أخرى . أما شرفها فيتضح من حيث حصول حقائقها فى النفس، فتلتذ النفس بها لذة أعظم من لذات القوى الجسمانية ، ويحدث كثيراً إذا تتابعت ، أن تفضى إلى ذوق الصنف الثالث . أما نقصها فمن حيث تعلقها بشخص معين مقصورة عليها ، فتعظم لذتها بحضوره ، وتنقص بغيبته . « والنفس متكيفة بما حصل فيها من المعنى المدرك » . إن النفس تطلب حالة الرواء الكامل . كيف يكون الشراب هناك ولا ترتوى ...

شربت الحب كأسا بعـــد كأس فمـــا نفـد الشراب ومارويت

وأما القسم الثالث : المحبـون العقليون : وقد وصلوا إلى المحبـة عن طريق العقل وحده « وهم الذين لاحظوا الجمال القدسى المتجـلى لنفوسهم عن العـالم النورانى ، فقبلتـه نفوسهم لمناسبتها إياه ، فانطبعت فيهـا صورته إنطباع صورة الشمس فى مرآة نورية ، ثم تـكيفت النفس بذلك النور،وتجوهرت به ، فابصرت ذاتها النورية ، وما بها من آثار العالم النوارنى ، فاحبتها من جهـة أنها هى ذلك النور القدسى »

وهـــذه المحبة هى النهاية والغاية ، وهى مطلوب الرجال « ذوى العرفان التام والـكمال » وهى محبة لاتزول ولاتبيد ، منزهة عن الأغراض والإعراض،

ولا يصل اليها إلا بغاية الرياضة القلبية المقرونة بالإعانة الالهية . والإعانة الإلهية هنا هى محبة الحق للعبد « يحبهم ويحبونه ، محبته هى السابقة لمحبتهم ، بل هى شرط فيها . ومعنى محبة الله للإنسان تيسيره لطلب محبته وتوفيقه للمعرفة ، فلولا تيسيره الإنسان لمحبته ، لما أحبه ، ولولا أنه أعطى الدلائل على معرفته ، لما عرفه. ويقول ابن الدباغ «ومن أين للعدم المحض معرفة واجب الوجود لولا ذلك»[1].

ثم يخوض ابن الدباغ فى العشق ويرى أنه أقصى درجات المحبة ومجاوزة الحد فيها . ثم يورد التعاريف المختلفة فى حد هذا المقام . وأغلبها « للحكماء » أو « للعلماء » فالبعض منهم يرى أنه « امتزاج ظل الجمال بملكوتية الأوصال » والآخر يحدده بأنه « شدة الشوق إلى الاتحاد » ويفسر ابن الدباغ الاتحاد بأنه اتحاد ذات المحبوب بذات المحب - اتحادا عقليا - يفقد المحب الشعور بجملته ، شغلا عنها بشهود محبوبه بذاته . ثم يورد قول بعض المتقدمين - أى أفلاطون « العشق جنون إلهى » .

يرى ابن الدباغ أن العشق هو أساس الوجود ، « وأم جميع النسب العلوية والسفلية » وبدون العشق لم يكن فى العالم حركة ولا متحرك ، ولا كامل ولا مكمل . ويرى أن كل الجواهر النورانية العلوية إما عاشقة وإما معشوقة . وسرت من هذه الجواهر نسبة العشق فى جميع الكائنات حتى الجمادات . هذا هو العشق الميتافيزيقى .

ولكن للعشق أيضا جانب فيزيقى ، فليس فى العالم شىء إلا وله مغناطيس يجذبه ، لطيفا كان أو كثيفا . ولكن ما يهتم به هنا هو النفوس . « ومغناطيس النفوس شعاع نور الجمال . ولهذا كان تعاشق الأرواح هو انجذاب بعضها إلى بعض ، حتى تتحد . واتحادها وامتزاجها ، على غير امتزاج الأجسام ، إنها له

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٩ ، ٦٣

أنوار مجردة ، فاتحادها وامتزاجها عقلى ، يختلف عن امـــتزاج الأجسام ، إذ لا نسبة بين هذا الاتحاد ، وما نراه من اتحادات فى الحق، أو بمعنى أدق إن اتحاد الأرواح « لا تعلم حقيقته من النطق ، بل بالذوق »[1].

هذه نماذج من مشارق الأنوار للدباغ ، كان أفلاطون الالهى « كما سماه العرب مصدرا من مصادره ، وقد استند ابن الدباغ فى نظرياته على آراء الحلاج من ناحية وكتب ابن سينا من ناحية أخرى والفتوحات المكية لابن عربى من ناحية أخرى .

. • .

أما بعد : فقد كانت غايتى من عرض نظريات المسلمين فى الحب سواء فى قسمه الحسى أو فى قسمه الإلهى أن أبين أثر مأدبة أفلاطون فى كل من القسمين ولا شك أن الكلمة الأخيرة فى أثر أفلاطون فى العالم الإسلامى لم توضع بعد : وأرجو أن تتوالى الأبحاث فى هذا الموضوع الخطير البالغ الأهمية فى تاريخ مصادر الفكر الإسلامى .

تم الكتاب بحمد الله

---

(١) نفس المصدر ص ٩٧

فهرست الاعلام

«ا»

« ب »

طبع
تليفون ٨٠١٤٩١ اسكندرية

رقم الايداع بدار الكتب ٢٨٦٨/١٩٧٠

دار الكتب الجامعية

الادارة : ١٨ شارع سيزوستريس

٢٥ شارع طلعت حرب

تليفون ٣٥٨٢٠ الاسكندرية

مكتبة هواة الكتب

٣٤ شارع سعد زغلول

تليفون ٣٣٠١٣

مكتب القاهرة

١٣ شارع الدكتور عبد الحميد سعيد

قصر النيل ت : ٩٠٠٠٤١